

João Pacheco de Oliveira

[ORGANIZAÇÃO]

A presença indígena no Nordeste

processos de territorialização,
modos de reconhecimento e
regimes de memória

contra
CAPA

CAPA, PROJETO GRÁFICO E PREPARAÇÃO
Contra Capa

IMAGEM DA CAPA

João Teixeira Albernaz I ('O Velho')
Atlas do Estado do Brasil, 1631 [detalhe]

PACHECO DE OLIVEIRA, João[org.]
A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização,
modos de reconhecimento e regimes de memória
Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011
23 cm, 732 p.

ISBN 978-85-7740-080-5

Inclui ilustrações e relação de aldeamentos missionários

1. Antropologia. 2. História. 3. Índios. 4. Brasil – Nordeste.
1. Título. II. João Pacheco de Oliveira.

A publicação deste livro tornou-se possível
graças ao apoio da Fundação Joaquim Nabuco
e do Museu Nacional/UFRJ.

2011
Todos os direitos desta edição reservados à
CONTRA CAPA LIVRARIA LTDA.
<atendimento@contracapa.com.br>
www.contracapa.com.br
Rua de Santana, 198 | Centro
20230-261 | Rio de Janeiro – RJ
Tel (55 21) 2507.9448 | Fax (55 21) 3435.5128

Sumário

Apresentação	9
JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA	

I Honras e mercês: a nobreza da terra

A implantação do Diretório em vila Viçosa Real (CE): incerteza, colaboração e negociação indígenas (c. 1759–1762)	21
LÍGIO DE OLIVEIRA MAIA	

Nobreza indígena – os chefes potiguares, 1633–1695	47
RONALD J. RAMINELLI	

Entre perdas, feitos e barganhas: a elite indígena na capitania de Pernambuco, 1669–1732	69
GEYZA KELLY ALVES VIEIRA	

Estratégias evangelizadoras e modelos missionários no Brasil colonial. Francisco Pinto (1552–1608), jesuíta e caraíba	91
CHARLOTTE DE CASTELNAU L'ESTOILE	

II Demônios e cativos, ou limites da transformação em vassalos

Política indigenista do período
pombalino e seus reflexos nas
capitanias do norte da América portuguesa 115
RICARDO PINTO DE MEDEIROS

Os Akroá nos sertões coloniais:
uma história de guerra e “paz”
entre currais e descobertos auríferos 145
JUCIENE RICARTE APOLINÁRIO

A submergência tapuia 167
MARCOS GALINDO

Povos indígenas no sudeste do Piauí:
estratégias e táticas de resistência dos
Pimenteira nos séculos XVIII e XIX 217
ANA STELA DE NEGREIROS OLIVEIRA

As mazelas do Diretório dos índios:
exploração e violência no início do século XIX 241
FÁTIMA MARTINS LOPES

História de um desaparecimento
anunciado: as aldeias missionárias
do São Francisco, séculos XVIII–XIX 267
CRISTINA POMPA

III A fabricação social da mistura

O processo de destruição das aldeias
na segunda metade do século XIX 295
SARAH MARANHÃO VALLE

O Relatório provincial de 1863
e a expropriação das terras indígenas 327
ISABELLE BRAZ PEIXOTO DA SILVA

Índios do sul e extremo sul baianos:
reprodução demográfica e relações interétnicas 347
MARIA ROSÁRIO DE CARVALHO

“Faroeste caboclo”: catequese e civilização
de índios Chocós na província do Ceará 389
ELOI MAGALHÃES

Estratégias indígenas: dinâmica social
e relações interétnicas no aldeamento
do Ipanema no final do século XIX 413
MARIANA ALBUQUERQUE DANTAS

Terras, índios e caboclos em foco:
o destino dos aldeamentos indígenas
no Ceará (século XIX) 447
CARLOS GUILHERME OCTAVIANO DO VALLE

Xukuru: história e memórias dos “caboclos”
da Serra do Ororubá (Pesqueira, PE) 483
EDSON SILVA

IV Examinando descontinuidades: território, populações, tradições

O coração da aldeia: a Ilha,
dominação interétnica,
expropriação territorial histórica e
“invisibilidade” dos Kaimbé de Massacará 513
EDWIN REESINK

Etnografia de salvamento: Hohenthal Jr. no Nordeste do Brasil RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD ESTÊVÃO MARTINS PALITOT	547
Música indígena, música sertaneja: notas para uma antropologia da música entre os índios do Nordeste EDMUNDO PEREIRA	577
Na trilha de Capistrano de Abreu (1853–1927): índios, história e formação do Brasil REBECA GONTIJO	605
“Índios do Nordeste”: alguns apontamentos sobre a formação de um domínio da antropologia MARCONDES SECUNDINO	631
Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA	653
Anexo	
Aldeamentos missionários no Nordeste: séculos XVII a XIX	689
Sobre os autores	709

Apresentação

ESTE LIVRO, À DIFERENÇA DE OUTRAS COLETÂNEAS de trabalhos científicos, não resulta de um congresso ou simpósio acadêmico, em que as comunicações se transformam em textos e ganham forma impressa. Ele decorre do desconforto e mesmo da indignação que gera num conjunto de pesquisadores a forma superficial e preconceituosa com que a existência do indígena no Nordeste tem sido abordada em circuitos prestigiados e poderosos de informação, repercutindo de maneira muito negativa na naturalização e na disseminação de estereótipos seja na opinião pública, seja na formação das novas gerações de estudantes.

Embora nos últimos anos tenha havido algumas alterações positivas, o reconhecimento de direitos a esse segmento da população (sobretudo na demarcação de terras e em sua assistência) continua a ser negado com base em argumentações infundadas, derivadas de concepções antigas e desgastadas. Isso tem estimulado os pesquisadores a preocuparem-se de maneira crescente com tais formas de apropriação e circulação do conhecimento, bem como os tem convidado a debruçarem-se, com maior energia e vontade, sobre seus temas específicos de investigação, encontrando neles alicerces profundos para interpretações críticas e inovadoras.

O contexto mais direto a que este livro deve se reportar é o da organização da exposição *Os primeiros brasileiros*, inaugurada no Forte das Cinco Pontas, no Recife, em dezembro de 2006. Tratava-se de uma iniciativa de duas instituições científicas, o Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e a Fundação Joaquim Nabuco, numa parceria efetiva e inovadora com a Associação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). A exposição resultou, assim, da tessitura e da articulação de uma ampla rede de equipes de pesquisa – Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade Federal do Ceará (UFC), Universidade Federal de Campina Grande (UFCG),

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) – e de ação indigenista – Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), Centro de Cultura Luís Freire, Associação Missão Tremembé (AMIT) e Grupo Paraopeba, entre outros. Em sucessivas ocasiões, a exposição esteve no Campus da UFPE, no Centro de Arte e Cultura Dragão do Mar, em Fortaleza, e no Museu Nacional, tendo atingido um público de mais de 150 mil visitantes. Desde então, a intenção da equipe organizadora é de que ela atinja ainda outras capitais e algumas das cidades mais populosas do Nordeste.

A montagem de *Os primeiros brasileiros* implicou tanto a visita a inúmeras aldeias indígenas, com a formação de coleções etnográficas e documentação sobre seus usos e significados (fotos, vídeos, gravações), quanto extensa pesquisa de imagens sobre os indígenas da região, abrangendo de fontes coloniais e museus a acervos de indigenistas atuais. Nesse processo de pesquisa, que se estendeu por quase dois anos, consolidou-se o propósito de divulgar sob a forma de livro e para um público mais específico, composto em especial de pesquisadores e estudantes universitários, parte do enorme material levantado, cujas evidências e interpretações constituíram os fundamentos sobre os quais se concebeu a exposição. Assim, encaminhou-se carta-convite aos principais pesquisadores que trabalhavam de maneira aprofundada sobre esses indígenas, e esta foi acolhida pela maioria com grande entusiasmo.

Não houve a preocupação em reunir textos inéditos, embora a maioria dos trabalhos se tenha dirigido especificamente para esta publicação, entre os quais capítulos remodelados de dissertações e teses de difícil acesso. O objetivo principal foi fornecer ao leitor um amplo painel compreensivo da trajetória histórica dos indígenas do Nordeste, por meio de contribuições livres e baseadas em pesquisas sólidas e aprofundadas. Seus autores têm reconhecida competência acadêmica e compartilham, implicitamente, uma mesma perspectiva crítica. Como de praxe em tais iniciativas, alguns convidados (felizmente, poucos) não puderam colaborar, em razão de outros trabalhos paralelos. Em contrapartida, incluíram-se pesquisas mais recentes e textos que abordam temas inovadores ou um autor fonte de especial significação, como Capistrano de Abreu.

A motivação inicial em jogo é bastante clara. No século XIX, deu-se um lento e complexo processo de formação das instituições e da própria identidade nacional, no qual os indígenas que antecederam à colonização foram celebrados como modelos éticos e estéticos de uma idade de ouro inexoravelmente varrida pelo progresso. Como heróis do romantismo, os indígenas eram personagens trágicos, cujo destino seria o desaparecimento (cf. Pacheco de Oliveira, 2009). Durante o segundo Reinado, sobretudo entre as décadas de 1850 e 1870,

os governos provinciais no Nordeste consideraram que, em suas circunscrições administrativas, eles estariam extintos e, portanto, as antigas terras coletivas, nas mãos de novos donos, poderiam ser destinadas a usos supostamente mais produtivos. O discurso oficial e os dos mais destacados intelectuais convergiam a este respeito: não existiriam mais índios, apenas *remanescentes*, cujas manifestações culturais podiam ser estudadas como folclore. *Índios*, no sentido em que, após o movimento indianista, o termo passou a ser utilizado, ou seja, como sinônimo de pessoas e coletividades que antecederam a presença portuguesa, seriam encontrados apenas no Amazonas e nas regiões mais remotas do país, onde a colonização estava tão somente começando.

Questionar a invisibilidade dos indígenas no Nordeste se constitui, pois, no ponto de convergência dos trabalhos que integram esta coletânea. Cada autor procurou fazê-lo de acordo com sua formação disciplinar, suas preferências teórico-metodológicas e as direções dadas pela própria temática que estuda. Serviram de inspiração para o desenvolvimento dessas contribuições três perguntas: 1) Que processos de submissão foram concretamente usados contra os indígenas e que graus de eficácia tiveram em torná-los dependentes dos colonizadores e cada vez mais invisíveis no conjunto da população? 2) Como se engendrou e se manteve a representação sobre a inexistência e a invisibilidade dos indígenas no Nordeste? e 3) Por quais caminhos os indígenas saíram da condição de invisibilidade e de *caboclos* e se transformaram em *índios*?

Para efeitos de organização interna, subdividiram-se os textos em quatro partes, que mantêm entre si relativa ordem cronológica. A primeira aborda fatos do século XVII e do início do século XVIII, quer focalizando, de maneira crítica, a incorporação de hierarquias militares numa estrutura administrativa nativa, quer explicitando o caráter complexo do empreendimento missionário, que respondia a objetivos geopolíticos do Império português e, ao mesmo tempo, dialogava e interagía com as cosmologias e práticas indígenas.

A segunda se ocupa, sobretudo, da segunda metade do século XVIII e gira em torno da implantação do Diretório de Índios (1757) em diferentes locais, bem como dos conflitos que acompanharam sua aplicação e se estenderam até a sua extinção. Ocorrida formalmente em 1798, esta se arrastou na prática até meados do século XIX, com a promulgação, em 1845, do Decreto nº 426, que estabeleceu uma nova política indigenista.

A terceira parte analisa as consequências da política de extinção das antigas terras de missão, levadas a cabo após 1850 pelos governos provinciais e pela burocracia do segundo Reinado e da primeira República. Aponta também algumas estratégias postas em ação pelos indígenas, com o intuito de assegurar espaços econômicos e políticos de sobrevivência.

A quarta e última parte se concentra no século xx. Ao operar por meio da análise de coleções, dados numéricos e musicalidades, busca acompanhar o surgimento e a disseminação da categoria *índio* na região Nordeste (ver Imagem 15, que descreve o processo de criação de Postos Indígenas no Nordeste entre 1920 e 1950). A princípio concentrado numa única situação (Fulniô), em que era reconhecida a presença de indígenas na região (Peres, 1999), passou a agrupar 11 na década de 1950 e aumentou expressivamente para 43 nos anos 1990 (Pacheco de Oliveira & Leite, 1993) e para 49 na década seguinte.¹ Hoje, por meio de outra ferramenta de registro (o censo), é possível perceber a capilaridade da presença indígena em meio à rede de municípios do Nordeste brasileiro (Imagem 16).

Essas quatro partes se articulam de modo a delinear uma linha de continuidade histórica entre a presença indígena em cada uma das situações examinadas. Isso, porém, não deve ser feito de modo simplista, por intermédio seja do *presentismo* (a pretensão de engendrar artificialmente ações e significados eficientes em contextos pretéritos), seja ignorando as discontinuidades nas políticas públicas, nas teorias letradas e nas práticas em relação aos povos e coletividades indígenas (a investigação do passado não podendo, portanto, pautar-se exclusivamente por uma postura *historicista*).

Vivendo no interior de uma *situação colonial*, os indígenas estão sujeitos a processos de territorialização e modos de reconhecimento bastante distintos. Um modo de reconhecimento, que indicaria a noção que aponta a forma como coletividades e pessoas indígenas seriam percebidas e registradas pelas sociedades colonial e, depois, nacional, é integrado pela interação de elementos bem diversos (como classificações legais, usos cotidianos, narrativas e imagens) que abrangem um vasto rol de condutas, que vai desde definições normativas e valores até sentimentos e ações com fortes componentes de ambiguidade.

Ao contrário do historicismo e do presentismo, é preciso aprofundar a compreensão específica sobre a presença indígena em cada uma dessas situações, a fim de estabelecer como funciona um regime de memória² que associa ações, narrativas e personagens, prescrevendo-lhes formas de construir significados. A produção de documentos históricos é função de instituições e relações sociais historicamente cristalizadas, empiricamente passíveis de

investigação. Devem ser incluídos aí, naturalmente, os objetos (coleções etnográficas), os dados quantitativos, as narrativas e as imagens, ou seja, tudo que é tido como memorável (digno de ser lembrado).

Um modo específico de reconhecimento de diferenças étnicas se ergue sobre cada regime de memória. Os indígenas, longe de serem portadores de características constantes e imutáveis, são sempre descritos por qualificativos variáveis, que podem ser inclusive antagônicos em contextos diferentes e sucessivos, pois se mantêm sempre referidos a um regime de memória específico.

O primeiro regime discursivo trata os indígenas como *nações indígenas*, apresentando-os como coletividades que ocupam territórios específicos (ver o detalhe do mapa reproduzido na capa deste livro, feito em 1631 pelo importante cosmógrafo português João Teixeira Albernaz 1, por alcunha, “o velho”) e, portanto, em nítido contraste com a atribuição genérica de nomadismo, característica das representações sobre eles do século xix. É nesse contexto que comparamos as descrições sobre a formação de uma espécie de nobreza da terra, fundada numa hierarquia guerreira, bem como algumas formas de interação e diálogo heterodoxas das populações indígenas com a empresa missionária.

A cartografia foi um importante instrumento para a formação de um conhecimento dos europeus sobre os indígenas do Brasil (e do Nordeste, em particular). Ainda que, na maioria das vezes, os indígenas tenham sido representados nas cartas portuguesas por meio de técnicas frias, como a toponímia (Guerra & Duarte dos Santos, 2008), em alguns mapas holandeses, franceses e italianos se veem primorosas e instigantes ilustrações. Nestas, pode-se acompanhar como os colonizadores passaram de uma atitude de admiração (em que os indígenas eram representados exibindo, com fidalguia e naturalidade, costumes radicalmente distantes dos europeus) para outra de criminalização (com destaque para o canibalismo e a belicosidade). Por fim, às vésperas do século xix, as ilustrações representavam os indígenas como populações primitivas, rudimentares e neolíticas (Imagens 1, 2, 3 e 4).

O segundo regime de memória procede a uma rigorosa separação entre o *índio colonial* e o *índio bravo*, e aponta nitidamente os cenários e contextos sociais em que cada um deles seria encontrado. O índio colonial só aparece em fazendas ou aldeias missionárias, ou seja, em via, portanto, de tornar-se indistinto de trabalhadores e de cristãos. O bravo, por sua vez, é representado em incursões militares, chamadas de *guerras justas*, ou conduzido como *cativo* para o uso, dito temporário, da escravidão indígena (Imagens 5 a 8).

O terceiro regime de memória opera com uma imagem do indígena em duas temporalidades distintas. O índio do passado, que precedeu o coloni-

1 Cabe observar que essa listagem contém como anexo um registro de 18 casos anotados de emergências étnicas recentes. Ver Pacheco de Oliveira (1999: 39–42).

2 A expressão é utilizada por Johannes Fabian para referir-se a uma arquitetura da memória, internamente estruturada e limitada, que tornaria possível a alguém contar histórias sobre o passado (Fabian, 2001).

zador português, é fortemente estetizado e enobrecido em seus costumes, transformando-se em personagem trágico da literatura indianista e das artes românticas (Imagens 9 e 10). Já o indígena real se caracteriza pela perda cultural e pela condição de miséria. Trata-se de alguém que chama muito pouca atenção de artistas e intelectuais, ou é um personagem insólito, tal como visto em *charges* políticas (Imagem 11 e 12).³

Por último, o quarto regime, constituído pela memória que movimentos e organizações indígenas tentam construir na contemporaneidade, é muito diferente dos demais, uma vez que busca expressar a condição de indígena com grande exuberância e beleza. Os elementos diacríticos da condição de indígena, em especial pinturas corporais e cocares, tornam-se muito valorizados e circulam, com intensidade e de modo livre, entre os diferentes povos, independentemente de tradições específicas. As ações culturais e performances rituais deixam de ser um saber restrito aos mais velhos e passam não só a envolver crescentemente os jovens, como também a incorporar contextos cotidianos, como as atividades escolares e mobilizações políticas, com forte presença feminina (Imagens 13 e 14). Um ritual específico, como o Toré, acaba por receber significado muito mais amplo, a ponto de tornar-se um símbolo político dos indígenas do Nordeste (Grunewald, 2005; Athias, 2007).

Deve-se notar, contudo, que não é correto considerar as ações e estratégias indígenas idênticas àquilo que seus contemporâneos registraram e pensaram sobre elas. Um regime de memória propicia um relato de uma história, mas o pesquisador deve buscar as muitas histórias e o seu entrelaçamento. Por essa razão, não deve limitar-se à documentação produzida por uma fonte oficial que reflita uma perspectiva canônica em relação ao assunto em questão. Cabe a ele explorar a diversidade de fontes e a multiplicidade de relatos possíveis.

Dois mapas encontrados ao final do caderno de imagens, apesar de reportados especificamente ao último texto, permitem visualizar a continuidade e a amplitude da presença indígena no Nordeste. O primeiro mostra forte sobreposição entre, de um lado, as áreas em que o censo de 1890 registrou as maiores concentrações de indígenas no Ceará e, do outro, os locais em que se encontram hoje as maiores mobilizações indígenas nesse estado. O segundo mapa, baseado no censo de 2000, permite visualizar a capilaridade da presença indígena no Nordeste, tornando a estrutura tutelar da agência indigenista

3 Mesmo o indígena que chegou a merecer uma etnografia não resiste às dúvidas quanto à sua condição de aculturado, nem escapa do veredito sobre a sua breve desapareição. Ver Pinto (1956).

oficial apenas uma das alternativas possíveis aos que se identificam como indígenas (Imagens 15 e 16).

Antes de concluir esta apresentação, um breve esclarecimento sobre o uso do termo “Nordeste”. Durante a exposição *Os primeiros brasileiros*, explicamos muitas vezes que se estava operando não com uma noção de região no sentido geográfico, e sim com uma unidade virtual do ponto de vista da ação política dos indígenas. Embora as articulações mais comuns ocorram no âmbito dos estados e envolvam políticas assistenciais (educação, saúde etc.), há importantes demandas e negociações que se dão, de fato, em Brasília e com organismos federais, e passam pelo apoio e o assessoramento da organização indígena regional (APOINME). Neste livro, convém lembrar outra razão, de natureza histórica: os povos indígenas considerados aqui foram aqueles que sofreram o primeiro impacto da colonização, de início na faixa atlântica (século XVI) e logo a seguir nos sertões interiores (XVII e XVIII). Contrapunham-se ao açúcar e às tropas de gado, dois sistemas econômicos que funcionaram como fatores de desestruturação e geraram dependências, razão pela qual os modos futuros de organização, suas tradições específicas e seu modo de se autorrepresentarem não poderiam deixar de ser afetados.

Evidentemente, não se pretende que o presente conjunto de textos corresponda a uma história sistemática de qualquer povo indígena ou de uma sub-região do Nordeste. A intenção visada foi reunir informações, análises locais e temáticas que possam apoiar hipóteses e interpretações fecundas, bem como estimular o avanço de pesquisas que fundamentem novas propostas quanto ao reconhecimento dos direitos indígenas. As investigações atuais já têm sido realizadas numa nova chave analítica, que não é prisioneira das perguntas e das suposições derivadas do binômio assimilação *versus* resistência, ou da classificação de povos e comunidades indígenas num *gradiente* das etapas de integração.⁴ Em vez disso, as produções mais recentes sobre os indígenas do Nordeste⁵ parecem encaminhar-se decididamente numa direção que amplia o debate interdisciplinar (em especial, a colaboração entre historiadores e antropólogos) e fortalece o pensamento crítico nas ciências humanas.

4 Para uma crítica das teorias evolucionistas sobre etapas do processo de integração enraizadas em categorias coloniais e pressupostos administrativos, ver Pacheco de Oliveira (2010).

5 Tal como feito em *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena* (Pacheco de Oliveira, 1999) e em outras produções mais recentes, entre as quais Carvalho & Reesink (2006), Mota & Albuquerque (2006), Athias (2007), *Clio – Revista de Pesquisa Histórica* (2007), Silva & Aires (2009), Aires (2009) e Palitot (2009).

Os agradecimentos de praxe devem ser feitos à Fundação Joaquim Nabuco, em nome de seu presidente Fernando Lyra, e ao seu Departamento de Pesquisas Sociais (DIPES), nas figuras de seus então diretores Jorge Siqueira e Joanildo Burity, que acolheram, durante dois anos, o projeto de pesquisa de que se origina este livro; ao CNPq, que no mesmo período concedeu ao coordenador desse projeto uma bolsa de pesquisador visitante; aos professores Morvan de Mello Moreira, atual diretor do DIPES, da Fundação Joaquim Nabuco, e Carlos Antonio Levi da Conceição, pró-reitor de Planejamento e Desenvolvimento (PR3) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que contribuíram decisivamente para que os todos os obstáculos burocráticos fossem vencidos e esta publicação viesse a público; aos colegas autores que aceitaram participar desta iniciativa, aos quais agradeço a pronta e generosa colaboração, e também a paciência com que aguardaram a divulgação de seus trabalhos; a Marcondes de Araújo Secundino e a Estêvão Martins Palitot, que atuaram com grande disposição e competência como pesquisadores no projeto vinculado à Fundação Joaquim Nabuco; a Edson Silva, que desde o desenho inicial desta coletânea foi colaborador decisivo e permanente incentivador; a Rita Santos, pela dedicação e eficiência tanto na preparação da exposição quanto na organização deste livro; e aos líderes e intelectuais indígenas, pela confiança que depositaram no projeto e, mais ainda, pela sabedoria e esperança que nos transmitiram neste entretanto.

Rio de Janeiro, setembro de 2010.

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

coordenador do projeto e curador
da exposição *Os primeiros brasileiros*

Referências bibliográficas

AIRES, Max Maranhão Piorsky (org.)

(2009) *Escolas indígenas e processos interculturais no Nordeste brasileiro*. Fortaleza: Editora da UECE.

ATHIAS, Renato (org.)

(2007) *Povos indígenas de Pernambuco. Identidade, diversidade e conflito*. Recife: Imprensa Universitária/Editora da UFPE.

CARVALHO, Maria Rosário G. de & REESINK, Edwin (orgs.)

(2006) *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos e alteridades*. Rio de Janeiro: Pallas.

CLIO – REVISTA DE PESQUISA HISTÓRICA

(2007) *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, vol. 25, n. 2. Organização de Marcus Carvalho e Edson Silva. Recife.

FABIAN, Johannes

(2001) “Ethnology and history”. Em: *Anthropology with an Attitud: critical essays*. Stanford: Stanford University Press, p. 70–85.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.)

(2005) *Toré: o regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Massangana.

GUERRA, Amanda Estela & DUARTE DOS SANTOS, Márcia Maria

(2008) “O Atlas Estado do Brasil: um olhar português sobre a América Colonial”, *Revista Brasileira de Cartografia*, vol. 60, n. 3, p. 293–305.

MOTA, Clarice Novaes da & ALBUQUERQUE, Ulisses Paulino de (orgs.)

(2006) *As muitas faces da Jurema*. Recife: Nupea.

PACHECO DE OLIVEIRA, João

(2009) “As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos”. Em: AZEVEDO, Cecília e outros (orgs). *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, p. 229–68.

(2010) “O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico”, *Anuário Antropológico 2009/I*, Rio de Janeiro, p. 11–40.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.)

(1999) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, 2ª ed.

PACHECO DE OLIVEIRA, João & LEITE, Jurandir C. F. (orgs.)

(1993) *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional.

PALITOT, Estevão Palitot (org)

(2009) *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMPEC.

PERES, Sidnei Clemente

(1999) "Terras Indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67)". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Ob. cit., p. 43-91.

PINTO, Estevão

(1956) *Etnologia brasileira – Fulniô: os últimos Tapuias*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da & AIRES, Max Maranhão Piorsky (orgs.)

(2009) *Direitos Humanos e a questão indígena no Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária.

PARTE I

Honras e mercês: a nobreza da terra

A implantação do Diretório em vila Viçosa Real (CE): incerteza, colaboração e negociação indígenas (c. 1759–1762)

Considerações iniciais

As frondosas e verdejantes Serras de Ibiapaba, situadas em meio ao semiárido nordestino, a noroeste do estado do Ceará, deixam qualquer visitante atônito diante de tamanha beleza entre ambientes e lugares aparentemente sufocantes. O planalto de Ibiapaba ou *Serra Grande* – como é mais conhecido nos polos turísticos – constitui-se, geográfica e politicamente, nos dias atuais, numa faixa montanhosa que se inicia a 40 km do litoral e se estende 110 km aos confins ocidentais em território cearense, abrangendo as cidades de Carnaubal, Croatá, Guaraciaba do Norte, Ibiapina, São Benedito, Tianguá, Ubajara e Viçosa do Ceará (Costa Filho, 2004).

Foi nesse altiplano fincado no semiárido nordestino, quase um oásis cercado de caatingas, que se desenvolveu uma das maiores aldeias sob o governo dos companheiros de Jesus, no Brasil, fora da área das missões do Paraná-Uruguaí, conhecida como os Trinta Povos missioneiros. No início do século XVIII, nas aldeias administradas pelos jesuítas em toda capitania geral de Pernambuco, dos 6.700 índios aldeados 4 mil estavam na aldeia de Ibiapaba.¹

1 Ver Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702 (Leite, 1938–50, vol. v: 569–73). Em 1696, eram 11 mil índios catequizados nas aldeias em todo o estado do Maranhão, enquanto no centro e sul do Brasil, em 1702, os companheiros de Jesus missionavam mais de 15.400 índios (: 138).

Em 1756, a aldeia – situada na atual cidade de Viçosa do Ceará (CE) – contava ao todo com 632 tapuias (*Anacé, Aconguaçu e Reriú*) e 5.474 índios Tabajara, sendo estes falantes da língua geral.²

Ao sétimo dia do mês de julho de 1759, pela manhã, depois de reunida toda a povoação no centro da aldeia e ao som de altos brados: “Viva o senhor rei d. José, primeiro de Portugal”, estava criada com pelourinho levantado – representação clara da autonomia municipal – a vila Viçosa Real, antiga aldeia de Ibiapaba. Com a ilustre presença do representante d’El Rei e juiz executor dos novos estabelecimentos, o dr. Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco, e sua comitiva, o antigo reduto cristão governado pelos jesuítas (1700–1759) seria dali em diante uma “vila de índios” e, como tal, regida com Fazenda e Justiça “na mesma forma que se praticam nas mais cidades e vilas deste Reino”.³

Este texto objetiva demonstrar as estratégias do governador capitão-general de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva (1756–1763) na implantação do Diretório na vila Viçosa Real, especialmente ao tornar inteligível a ação de seus colaboradores locais, entre eles o mestre de campo tabajara d. Felipe de Souza e Castro. Desta forma, pretende-se apontar, até certo ponto, o imprescindível papel desempenhado por essa liderança nos primeiros anos de vigência da nova legislação, que, diante das incertezas, buscou tanto quanto possível a manutenção de seu estatuto de liderança seja na apropriação tradicional do termo, seja por sua reconhecida vassalagem real nos meandros do Antigo Regime.

Ao mesmo tempo que, ao escolher alguns eventos e, em especial, as ações de algumas personagens, aqui se pretende trazer a lume a experiência excepcional de qualquer indivíduo quanto a seu lugar social, seja ele “índio” ou “não índio”, “grande” ou “pequeno”, busca-se compreender como algumas diferenças mínimas de comportamentos podem fazer vislumbrar a construção de uma complexa ordem social, exprimindo de partes diversas não apenas a inventividade humana em diferentes contextos, mas também a capacidade individual de julgar, cada um a seu modo, o poder de interferir nas relações sociais (Revel, 1998).

2 Certidão do número de índios na missão da Ibiapaba passada pelo padre João Brewer, visitador das missões. 13/2/1756. Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate, Capitania do Ceará (AHU-CE), CX. 6, doc. 416.

3 Termo porque se erigiu e criou esta Aldeia em vila com título de Vila Viçosa Real. 7/7/1759. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. Biblioteca Nacional (BN), Rio de Janeiro, 1-28, 9, 13, fl.2.

Aldeia de Ibiapaba: reduto de vassalos d’El Rei

Mas, afinal, como estavam organizados os índios na aldeia de Ibiapaba e qual era o seu contexto histórico imediatamente anterior à aplicação do Diretório pombalino?

A aldeia estava organizada em forma de quadra e nela havia uma igreja, a residência dos padres e três carreiras de casas, com ruas e becos, onde moravam os índios. Devido à rivalidade entre as lideranças indígenas, cada grupo ou etnia estava numa parte distinta:

O principal D. Jacobe de Sousa para a parte do nascente, com todos os seus vassalos; o principal Salvador Saraiva, com os seus, para a parte do poente; e para a parte do sul, fechando a quadra da Aldeia, o principal D. Simão Taminhombá, com seus vassalos.⁴

A carta anual de 1701, conhecida apenas em parte pelo trabalho de Serafim Leite, foi confirmada por outra, do padre João Pereira, enviada ao padre Geral da Companhia de Jesus, em junho de 1702. De acordo com ela:

Foram reunidas numa só os habitantes de três aldeias, para que os padres pudessem ensiná-los mais facilmente, e esta agora é a maior da região; foi construída uma grande igreja e uma casa para os Padres, e também as cabanas dos índios foram distribuídas de tal forma que possam ficar o tempo todo sob o olhar dos padres, ótima decisão para o bom governo dos índios e para que vivam vizinhos sujeitos, mais quietos e bem controlados. E para que os principais (*maiores*), abandonando o governo dos seus, não se rebelassem, a aldeia foi dividida em partes, e em cada posto (*statio*) foram dados capitães particulares a quem os índios, como antes, pertencem; e o que foi feito de bom grado e até agora se manteve sem aquela perturbação (citado por Pompa, 2003: 328).⁵

A organização espacial da aldeia, portanto, seguiu a distinção étnica das lideranças indígenas, ficando cada grupo com seu respectivo principal para, de acordo com a missiva, evitar rebeliões. Longe estava, portanto, de a aldeia cristã

4 Gago, Ascenso. Carta anual de 1701 (Leite, 1938–50, vol. III: 63–4). As citações aqui usadas referem-se apenas às notas com aspas no trabalho de Leite, pois não se teve acesso à íntegra desta importante missiva, depositada no Arquivo da Companhia, em Roma.

5 Carta de João Pereira ao Padre Geral da Companhia de Jesus. 26/6/1702 (Pompa, 2003: 328).

ter sido uma simples imposição dos missionários, grosso modo apresentada pela historiografia das missões religiosas no Brasil colonial. Nesse caso, tratou-se de uma negociação, sem dúvida conquistada pelos índios, cujas demandas foram não apenas apreciadas, como respeitadas pelos missionários.

Além da organização do espaço físico e social da aldeia – que não se restringia ao seu centro do contorno urbano, estendendo-se a algumas léguas de distância em terras adjacentes –,⁶ é necessário apontar, mesmo que brevemente, as formas de administração dos jesuítas, que mantinham sob seu governo um sistema quase autorregulador no aldeamento dos índios.

Na missão nas Serras, os missionários administravam quatro fazendas de gado: Pitinga, Emboeira, Missão e Tiaia. Todas elas foram compradas ou obtidas por doações de moradores da ribeira do Acaraú e de outras capitânias. A fazenda de Tiaia era a mais importante e os lucros obtidos com sua fábrica ampliaram consideravelmente o patrimônio dos padres. As fazendas eram administradas, cada uma delas, por um criador, homem branco, auxiliado por um escravo negro.⁷ No tempo da recolha do gado para a quarta ou retirada das duas cabeças por ano (no Natal e no dia de São João) como matalotagem para os doentes, viúvas e pobres da missão, o vaqueiro e o escravo eram auxiliados por dois ou três *curumins*, índios moços cujo pagamento era feito com panos para se vestirem.⁸ Ao final da década de 1750, completando o número de seis escravos que possuíam os jesuítas na aldeia de Ibiapaba, havia também um outro que servia como cozinheiro na casa dos padres.⁹

6 Essa hipótese é corroborada pelo próprio desenvolvimento urbanístico da área, pois mais de cem anos depois da fundação da aldeia havia apenas 148 casas, das quais 123 eram cobertas de palhas, não podendo terem servido aos milhares de índios. Ver Memória sobre a capitania do Ceará no ano de 1816 pelo Dr. Antônio Rodrigues de Carvalho. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ), cód. 765.

7 Esse foi o modelo usado pela Coroa portuguesa logo após o sequestro das fazendas da aldeia de Ibiapaba a partir de 1759. Vale dizer que não constava o nome dos vaqueiros anteriores ao dito sequestro, mencionando-se apenas o nome de cada um dos escravos, uma vez que eles faziam parte do patrimônio a ser inventariado.

8 Ver Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BN, I-28, 9, 13, fls. 12-14.

9 A fazenda de Missão era administrada por José de Abreu Valadares, auxiliado pelo escravo José, já velho, e um “moleque” escravo de nome Antônio; a fazenda de Emboeira tinha por criador Agostinho de Brito com um escravo chamado Caetano; a fazenda de Tiaia era administrada por João Antunes da Fonseca, sendo o escravo um certo Antônio; e a fazenda de Pitinga possuía como criador Baltazar de Amorim da Câmara, sendo o escravo um certo

Percebe-se, com base nos documentos compulsados, que a aldeia mantinha um sistema quase de autorregulação que envolvia, além das fazendas e seus criatórios de gado, uma troca comercial entre índios e não índios tanto no cultivo e produção de farinha, quanto na fiação do algodão e também no serviço dos índios aldeados aos moradores da região.

Nesse sentido, a aldeia também era um espaço colonial e, como tal, funcionava na mesma lógica da sociedade do Antigo Regime, em que negros, índios e portugueses possuíam lugares específicos na estratificação do Império português. Por outro lado, mesmo na condição de índios aldeados, e portanto sob o pacto de vassalagem, os grupos indígenas possuíam direitos e deveres, sendo seu trabalho uma das mais importantes obrigações na lógica colonialista (Hespanha, 2001).¹⁰

Uma importante forma de rendimento dos jesuítas na manutenção da aldeia consistia na exploração da mão de obra indígena; por exemplo, a terça parte dos jornais dos índios que saíam em comboios de gado ficava com os missionários, o que não era uma soma nada irrisória, pois na vizinha capitania do Piauí, em 1702, o preço do salário estipulado era de 6 mil réis para cada índio empregado nesse tipo de serviço.¹¹ Observando essa forma de rendimento dos jesuítas, o governador de Pernambuco atentava para um maior controle do trabalho dos índios na condução das boiadas, pois saíam todos os anos “300 ou 400 para a fatura das carnes”.¹² Não bastasse isso, o principal índio com ofício militar de mestre de campo, d. Felipe de Souza e Castro, cobrava meia pataca (160 réis) pela saída de cada índio da aldeia, segundo ele, “para sustentar com decoro correspondente ao posto e honra, com que sua

Luiz. O escravo João servia como cozinheiro dos padres. Ver o inventário que mandou fazer o doutor desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). Arquivo Histórico Ultramarino de Portugal (AHU), cód. 1964, fl. 48.

10 Os índios aldeados, dentro do pacto de vassalagem, tinham direitos como a proteção real e obrigações para a manutenção do Império, entre as quais a luta em guerras contra grupos hostis e se disporem a trabalhar em serviços aos moradores e ao rei em troca de salários (Perrone-Moisés, 1992: 118).

11 Carta do governador do Estado do Brasil, D. João de Alencastro, ao rei, sobre os 16 pontos acerca das missões. 15/5/1702 (Rau, 1958: 49-50).

12 Carta do governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca de vários assuntos. 23/4/1760. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Arquivo 1.1.14, fls. 209v-230.

Majestade Fidelíssima o havia distinguido”.¹³ Esse exemplo demonstra, até certo ponto, a dependência dos missionários da ação dos principais no governo da aldeia no caso da organização dos índios para o serviço aos moradores; tal constatação, como se verá à frente, não passaria despercebida por Luiz Diogo Lobo da Silva, especialmente na sua relação direta com o mencionado mestre de campo.

Ao recém-chegado governador, em 1756, a Coroa o interpolava do estado em que se encontrava a disputa entre os índios da aldeia de Ibiapaba e os moradores da região, devido aos limites de possessões de terras. Apenas com três meses de governo, Lobo da Silva não poderia saber da real condição da contenda, e por isso, sem receber queixa de nenhuma das partes, resolveu esperar mais um pouco: “motivo porque me pareceu conveniente, não bulir por ora nesse particular, ainda que sim, não ser prejudicial fazer toda a diligência por me instruir das razões”.¹⁴

O antecessor de Lobo da Silva no governo de Pernambuco, Luiz Correia de Sá, dera ciência à Coroa do estado de conflitos na região de Ibiapaba, em 1755. Toda a disputa girava em torno dos limites entre as sesmarias de alguns moradores, nelas vivendo havia mais de 30 anos, e as terras dos índios. Segundo o capitão-mor do Ceará, Luiz Quaresma Dourado, as terras dos moradores ficavam distantes mais de 20 léguas da missão, rendendo mais de 4 mil réis de dízimos para a Fazenda Real, com criatório de gado e cultivo das terras. Os índios aldeados, por outro lado, sentindo-se prejudicados, foram aos sítios e destruíram toda a benfeitoria e expulsaram os moradores, que requereram ao ouvidor geral que fizesse uma devassa do episódio; antes, porém, seguiu o coronel da região, a mando do capitão-mor do Ceará, para averiguar os limites da contenda, sendo ele recebido por um “corpo de milícia” de índios que o impedira de entrar na área de litígio, alegando já estar na “pacífica posse na dita terra”.¹⁵

13 Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca da visita que recebeu dos Principais das aldeias que se reduziram a vila. 13/6/1759. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 203–206v.

14 Carta do governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, ao rei d. José, sobre a contenda entre os índios da aldeia situada na serra da Ibiapaba e os moradores das terras circunvizinhas. 15/5/1756. Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate, Capitania de PE (AHU-PE), cx. 81, doc. 6736.

15 Carta do capitão-mor do Ceará, Luiz Quaresma Dourado, ao rei sobre as missões da Serra de Ibiapaba e o conflito entre índios e moradores por causa da posse das terras. 12/11/1753. AHU-CE, cx. 6, doc. 373.

A disputa seria levada para a Junta das Missões, uma vez que o ouvidor geral estava na região dos Cariris Novos, contudo, no seu despacho, enviado ao rei, em janeiro de 1756, o ouvidor do Ceará, Alexandre de Proença Lemos, não apenas confirmava a posse das terras pertencentes aos índios da missão, como elencava os motivos da doação de 1720:

Pelos relevantes serviços, que os tais índios têm feito ao Ceará, como a que se mostra da cópia de doação junta, e é sem dúvida, que a dita Missão é paz e sossego das duas capitanias Piauí e Ceará, o que são [os índios] uns soldados, que Vossa Majestade tem muito pronto para tudo, e sem com eles gastar nada.¹⁶

O conflito quanto às possessões de terra na região de Ibiapaba – com uma autonomia relativa de suas lideranças no enfrentamento com os moradores e até com autoridades locais, como se viu – passou a ser do conhecimento do governador geral de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva. Da mesma forma, acredito que devia saber também que ela era um reduto de tropas militares indígenas, vassalos d’El Rei que foram indispensáveis nos drásticos conflitos durante a Guerra do Açu (c. 1680–1720), combatendo índios no corso e garantindo a soberania portuguesa na região, inclusive no Piauí e no Maranhão.

A aldeia de Ibiapaba, apesar de contar com um quadro demográfico bastante elevado, mantinha uma forma de organização e funcionamento que era do conhecimento mútuo, aceito e/ou imposto entre os jesuítas e os índios aldeados. Nessa relação de vivência e convivência, acredito que suas lideranças, por conseguinte, mantiveram não somente uma autonomia distinta entre os próprios grupos nativos, mas também certa margem de manobra com os sacerdotes e com algumas autoridades locais. Por outro lado, o “braço forte da capitania”, como se referiam os camaristas de Aquiraz sobre essa importante aldeia no Ceará, em 1719,¹⁷ teria seu governo transformado drasticamente com a política de Pombal a partir de 1759. A questão colocada passava então a ser a seguinte: até que ponto os índios vilados da nova vila Viçosa Real manteriam sua colaboração com os interesses da Coroa, da mesma forma que mantiveram nos anos anteriores, isto é, quando ainda eram índios aldeados?

16 Carta do ouvidor do Ceará Grande, Alexandre de Proença Lemos, ao rei sobre a missão dos índios da Ibiapaba e a doação de terras feitas aos mesmos pelo rei d. João v. 30/1/1756. AHU-CE, cx. 6, doc. 415. Anexo: Carta de Sesmaria.

17 Representação da Câmara do Aquiraz e do povo do Ceará sobre a desanexação da aldeia de Ibiapaba do Ceará. 6/11/1719 (Rau, 1958: 240–3).

Início incerto, medidas urgentes

Vistas em conjunto, as seguidas leis da Coroa portuguesa entre 1755 e 1758 – grosso modo, referentes à liberdade dos índios do estado do Maranhão, depois a todo estado do Brasil e à retirada do poder temporal dos missionários – tiveram seu ponto alto na formulação do *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, enquanto sua Majestade não mandar o contrário* (3/5/1757). No caso da capitania geral de Pernambuco, o governador Lobo da Silva elaborou uma adaptação do Diretório, chamada por ele de *Direção*, e que, em linhas gerais, diferenciava-se daquela na repartição dos índios para o trabalho (de metade para um terço) e na repartição das terras que, nas novas vilas, deveriam ser feitas de acordo com a graduação e os postos que ocupavam os moradores (e não na forma de equidade e justiça como previa o Diretório).¹⁸

Avisado pela regente d. Maria, em carta de 14 de setembro de 1758, o governador deveria elevar em vilas às missões jesuíticas, ao mesmo tempo que o bispo era avisado de que os companheiros de Jesus deveriam ser substituídos e as antigas povoações, transformadas em vigararias colativas com clérigos seculares. No ano seguinte, após a terceira e última reunião oficial da Junta formada pelo governador, o bispo e o ouvidor geral em maio de 1759, Lobo da Silva, no dia 18 do mesmo mês, lançou um bando no Recife, determinando a criação das novas vilas e enviando cópias das leis e alvarás sobre essa matéria às distintas autoridades sob sua jurisdição (Lopes, 2005).

No dia seguinte, 19 de maio de 1759, partiria para a capitania do Ceará o dr. Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco para iniciar as elevações das sete aldeias jesuítas (cinco no Ceará e duas no Rio Grande do Norte), principiando pela aldeia de Ibiapaba. Não sem antes enviar o governador ao capitão-mor do Ceará as devidas recomendações, que consistiam no auxílio ao desembargador que seguia junto com os diretores, vigários, coadjutores e mestres para a elevação dos novos estabelecimentos, destacando, todavia, que era necessário deixar sob aviso toda força militar disponível, pois “para os referidos estabelecimentos lhe pode ser preciso por algum incidente auxílio militar”.¹⁹

18 Sobre outras diferenças entre as mencionadas legislações, ver Medeiros (2007).

19 Carta do governador de Pernambuco, Lobo da Silva, para o capitão-mor do Ceará. 18/5/1759. *Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará*, tomo 43–44, 1929, p. 109.

A chegada do desembargador também foi avisada ao mestre de campo de Ibiapaba e seus oficiais índios. O teor dessa carta, contudo, era de que deles se esperaria a devida colaboração:

[...] a uns e outros espero que Vms concorra e trabalhe quanto estiver da sua parte para que estes povos não faltem a toda a justa e devida obediência não se esquecendo da inteira civilidade com que os devem tratar e respeitar pois tendo estes o trabalho de largarem as suas casas por obediência as Reais ordens e notória utilidade a Vms se faz indispensável e de justiça esta pequena retribuição da sua gratidão e não menos a do vivo reconhecimento em que espero subsistam dando as provas mais veementes do amor e fidelidade que devem ao nosso Invicto Soberano.²⁰

Acompanhado do diretor Diogo Roriz Correia, do mestre de escola Albano de Freitas, do vigário Luiz do Rêgo Barros e dos coadjutores, padres José Machado Freire e Francisco Ferreira da Silva, a nova vila seria estabelecida com o fim de instruir os índios – com separação de competências no temporal e espiritual – até que lhes fosse possível regerem-se por si mesmos.

Mais que meras formalidades, as correspondências enviadas ao capitão-mor do Ceará e ao mestre de campo de Ibiapaba demonstram o receio de Lobo da Silva por qualquer tipo de sublevação na aplicação da nova legislação, como, aliás, havia ocorrido na aplicação do Diretório na região amazônica, envolvendo o vice-provincial Francisco de Toledo e alguns religiosos da Companhia de Jesus “revoltosos e perturbadores do sossego público”.²¹ O isolamento dos jesuítas nas suas respectivas aldeias até a chegada dos padres seculares, depois enviados para o Recife, bem como em seus colégios, substituídos pelos padres do Oratório no ensino dos alunos, demonstra a antecipação das ações do governador.²² No caso dos jesuítas estrangeiros, a expulsão foi imediata, como ocorrera com o padre Rogério Canísio, superior

20 Carta do governador de Pernambuco Lobo da Silva para d. Felipe de Souza e Castro, mestre de campo de Ibiapaba. 18/5/1759. *Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará*, tomo 43–44, 1929, p. 111.

21 Carta de Thomé Joaquim da Costa Corte Real ao governador de Pernambuco, Lobo da Silva. 14/9/1758 (Studart, 1892: 202–3).

22 Carta do governador de Pernambuco, Lobo da Silva, a Thomé Joaquim da Costa Corte Real sobre o modo como trata dos jesuítas e preparação para aplicação do Diretório. 25/5/1759. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 199–203.

da aldeia de Ibiapaba que, já em maio de 1759, havia sido mandado para a Bahia, para dali ser remetido na nau de guerra do vice-rei até a prisão da Torre de S. Julião da Barra, em Portugal.²³

Mas não eram apenas os jesuítas que as autoridades coloniais temiam, como se viu na ação efetiva dos índios contra os moradores na região que compreendia a aldeia de Ibiapaba acerca da posse de suas terras. Desde o início do século XVIII, sabia-se no Ceará, como se devia saber também no Recife, que a primeira aldeia a ser erigida em vila era não apenas a mais populosa, mas também a que compreendia um reduto de tropas militares indígenas. Nesse sentido, além do diretor, representante da maior confiança do governador, o mestre de campo de Ibiapaba constituía-se como um aliado imprescindível, cuja adesão ao ideário do Diretório era condição fundamental no novo estabelecimento.

A elevação da aldeia de Ibiapaba a Vila Viçosa Real: algumas considerações sobre suas terras e seu patrimônio

Como mencionado, no dia 19 de maio de 1759, partiram do Recife o desembargador Gama e Casco e sua comitiva – formada pelo meirinho Manuel Pereira Lobo, pelo escrivão Luís Freire e pelo mestre e piloto Manuel Rodrigues dos Santos – para a promoção da aldeia de Ibiapaba à condição de vila de índios. A bordo da sumaca *Nossa Senhora da Graça, Santo Antônio e Almas*, no sábado de Nossa Senhora, singraram a costa até fundear no porto de Camocim no dia 25 do mesmo mês, desembarcando toda a comitiva nos dois dias seguintes. Os visitantes, no entanto, esperariam até o dia primeiro de junho pelo grupo de índios que os levaria ao cume do altiplano. Finalmente, vencido outro percurso de mais 18 léguas por terra – em parte a cavalo, a pé e em redes às costas dos índios –, no dia 4 de junho de 1759 entrava a comitiva às 10 horas da manhã no centro da aldeia de Ibiapaba, recebidos por dois padres da Companhia de Jesus e mais índios aldeados.²⁴

Mesmo antes da cerimônia de criação da nova vila, foi posta em prática uma das mais importantes ordens passadas ao juiz executor Gama e Casco, e aprovada nas Juntas do Recife, determinando a repartição das terras nos termos das vilas. Em cada uma delas se deveria dividir as terras para o pasto comum, o vigário e coadjutores, a Câmara local, e os índios, “segundo a graduação e postos, que ocupam os moradores das referidas vilas e lugares” (Direção, §§101–13).

Mesmo sendo voto vencido na Junta, Gama e Casco simplesmente não se conformava com a decisão, pois, segundo ele, seria mais acertado que se deixasse toda a terra, depois de retirada a do vigário e as menos frutíferas para o pasto comum, no controle da Câmara, de modo que os índios pagassem o dízimo das datas cultivadas e, com o tempo, aforassem o que lhes coubesse junto aos camaristas. Ele ilustra a impossibilidade das demarcações, citando a aldeia de Ibiapaba:

[Ela] tem o termo de mais de 30 léguas, de que se ache dar a cada morador a porção competente em cuja repartição não poderei facilmente guardar a igualdade devida, por não ter conhecimento das terras, como também porque em largos anos se não construíram as medições.²⁵

Essa consideração foi feita em março de 1759, portanto, antes de seguir para a aldeia de Ibiapaba. O inventário de sequestro dos bens jesuíticos e as demarcações de terras feitas pelo desembargador se prolongaram por vários meses, pois a segunda vila erigida por ele surgiu em 15 de outubro, a antiga aldeia de Caucaia, depois vila Nova de Soure.²⁶ O fato concreto é que Gama e Casco deixara a recém-criada vila Viçosa Real antes de terminar as demarcações, continuadas posteriormente pelo seu diretor e ajudantes.

Esse aspecto de seu trabalho, todavia, passou pelo olhar atento de Lobo da Silva, que questionou asperamente o zelo do ministro d’El Rei. Segundo ele, faltavam apenas 679.650 braças quadradas para deixar as respectivas datas de terras individuais para cada um dos 1.051 casais com 3.164 moradores, ou

23 Ofício do governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Thomé Joaquim da Costa Corte Real, informando que o padre missionário jesuíta na Serra da Ibiapaba, Rogério Canísio, não seguiu com os outros padres da Companhia. 29/5/1759. AHU-PE, CX. 91, doc. 7282. Os dois padres de Ibiapaba que morreram nos cárceres de S. Julião foram os padres Rogério Canísio e José da Rocha (Studart, 1892: 226).

24 Roteiro do piloto Manuel Rodrigues às Serras de Ibiapaba. 19/5/1759 (Studart, 1892: 211–9).

25 Ofício do ouvidor Gama e Casca ao Secretário de Estado, Conde de Oeiras, discordando da forma de distribuição de terras de Lobo da Silva, exemplificando com Ibiapaba. 20/3/1759. AHU-PE, CX. 90, doc. 7245.

26 Seguiram-se então as elevações das aldeias de Parangaba, denominada vila Nova de Arronches (25/10/1759); de Paupina, denominada vila Nova de Mecejana (1/1/1760); e dos Paiaçu, denominada “lugar”, depois vila de Monte-mor, o novo da América (20/7/1761).

seja, bem menos que as cerca de 1.660.350 braças de terras que sobraram, sem demarcação e ocupação, para completar as 7.840.000 braças (2.800 x 2.800) estipuladas na légua de terra (Direção, §101). Para o governador de Pernambuco, não houve simples ignorância das suas determinações, e sim que Gama e Casco “fez eximir-se da maior parte do trabalho”, levando essa tarefa com “pouca vontade”. Além disso, o desembargador teria ocultado o texto do Diretório ao piloto das demarcações, Manuel Rodrigues dos Santos.²⁷

Vale mencionar que a proposta de distribuição de terras feita pelo governador na sua Direção foi desautorizada pela Coroa,²⁸ mas ao que parece não teve efeito suspensivo, sendo aplicada para as novas vilas que surgiriam.

Durante a pesquisa não consegui encontrar o livro de tombamento das terras de Viçosa Real, uma das exigências que deveria guardar o escrivão da Câmara.²⁹ Mas há uma pista dando conta de que, até junho de 1760, Manoel Rodrigues dos Santos, que permanecera em Viçosa após a saída do desembargador, havia feito 292 demarcações de terras,³⁰ e desse período até março de 1761 o diretor fizera outras 78 datas, devendo ele “continuar as que restam naqueles tempos em que se podem executar, sem faltarem as suas plantas” e “não deixando nunca de concorrer por alternativa com o que lhe pedirem para os serviços dos moradores, na forma que dispõem no Diretório”.³¹

Com a saída de Gama e Casco e do piloto das repartições, as medições tiveram continuação com o diretor, porém, ao que parece, sem a urgência inicial, pois não deveria haver interrupção na repartição do trabalho dos índios aos moradores. De qualquer forma, 370 datas de terras eram simplesmente insuficientes numa vila que contava, em fins de 1760, com 4.441 almas.

27 Carta de Lobo da Silva a Thomé Corte Real sobre as medidas de terras de Gama e Casco e outros assuntos sobre Vila Viçosa Real. 23/4/1760. BN, II-33, 6, 13, fls. 13-39v.

28 Ofício do secretário de Estado Francisco Xavier Mendonça Furtado ao governador de Pernambuco, Lobo da Silva. 17/7/1760. BN, II-33, 6, 13, doc. 63.

29 Essa não é uma situação particular de Viçosa Real. Fátima Martins Lopes não encontrou também os livros de registro de terras nas vilas de Flor e de São José em seu estudo sobre as vilas de índios no Rio Grande do Norte (Lopes, 2005: 365).

30 Requerimento do mestre piloto Manoel Rodrigues dos Santos ao rei [d. José I], pedindo que se passem novas ordens para a demarcação e divisão das novas vilas criadas no sertão de Pernambuco. Ant. 9/9/1768. Anexo, cópia n. 19 – Certidão do diretor da Vila Viçosa Real sobre o bom trabalho do piloto Manoel Rodrigues dos Santos. 26/6/1760. AHU-PE, CX. 106, doc. 8204.

31 Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa, Diogo Roriz Correa, sobre vários assuntos. 18/3/1761. BN, I-12, 3, 35, fls. 22-25.

Basta dizer quanto a isso que a vila de Monte-mor, o Novo d'América (CE), em que se incluíram os índios da missão de Telha para compor o número mínimo de 150 exigido pelo Diretório, teve demarcadas em seu termo 156 datas individuais.³²

Com o intuito de comprovar o trabalho do desembargador, Lobo da Silva mandou, em 1760, que se copiasse uma certidão do livro da Câmara de Viçosa onde constassem os lotes distribuídos e as pessoas que deles faziam uso. Constatou o escrivão que apenas 36 lotes estavam registrados, mencionando que no livro estava registrado também um termo de vereação (8/8/1759), em que o desembargador determinava que os lotes fossem distribuídos pelo diretor e um dos juizes da vila, auxiliados pelo mestre e piloto Manoel Rodrigues dos Santos, que permanecera em Ibiapaba. Quanto às terras da Câmara não havia nenhum registro, nem ainda de terras que deveriam ser aforadas pelos moradores brancos que quisessem morar no termo da vila Viçosa Real.³³

O desembargador Gama e Casco preocupou-se, de imediato, apenas com os lotes a serem divididos entre o vigário e seus coadjutores e alguns principais índios, ficando suas demarcações mais distantes da sede da vila e em terras descansadas, isto é, propícias à agricultura. O restante, que devia aos demais índios, continuaria com a divisão do diretor entrando nas “duas léguas a roda da vila”, em terras cansadas e formadas por despenhadeiros, solo pedregoso e capoeiras.³⁴ As medidas urgentes, julgadas por Gama e Casco, tiveram logo sua execução, assegurando ao vigário e chefes nativos sua partilha no novo estabelecimento, certamente para evitar as perturbações iniciais.

Por outro lado, em 1761, determinava o governador de Pernambuco ao diretor de Viçosa que, em princípio, ele deveria continuar negando os pedidos de datas de terras aos moradores que intentassem estabelecer fazendas de gado, pois poderiam faltar terras necessárias aos índios que voltassem, isto

32 A Vila de Monte-mor, o Novo d'América foi uma das duas vilas elevadas pelo Dr. Vitorino Soares Barbosa, em 1764; quanto as 156 datas demarcadas, nem todas foram ocupadas. Ver Silva (2005: 106-16).

33 Ofício do governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre o envio de autos de criação de novas vilas de índios e pagamento do traslado do escrivão que fez as diligências no sertão; apontando que não se destinou terra para o patrimônio da dita Câmara e logradouro público e outras cópias que se lançou na Câmara da Vila Viçosa. 16/4/1761. AHU-PE, CX. 95, doc. 7515. Anexos.

34 Ibid.

é, que estavam dispersos fora da vila.³⁵ Isso não significava, por conseguinte, que os índios fossem os únicos moradores, uma vez que o próprio Diretório determinava a entrada de não índios nos novos estabelecimentos desde que autorizados pelo governador, o diretor e camaristas.

Em audiência presidida pelo ouvidor-corregedor do Ceará, dr. Vitorino Soares Barbosa, em Viçosa, em 1761, alguns moradores requereram suas entradas no termo da vila. A opinião de d. Felipe de Souza e Castro, “regente desta vila”, era de que os solicitantes não contemplavam os requisitos necessários, isto é, não eram “pessoas de boa vida e costumes úteis à sociedade” e “bem comum desses antigos habitantes”, exigindo de sua parte não apenas o indeferimento das requisições, mas também a imediata expulsão dos solicitantes. Seu arrazoado surtiu o efeito desejado e o ouvidor atendeu seu pedido.³⁶ A voz de d. Felipe foi ouvida porque, além de mestre de campo, o mais importante posto militar entre os índios de Ibiapaba, ele havia sido empossado também como juiz ordinário da Câmara de Viçosa Real, na abertura dos pelouros, em julho de 1759.³⁷ Ao menos no período inicial de funcionamento da vila, d. Felipe era uma força reconhecida e suas demandas levadas em conta até mesmo por uma autoridade com competência nada restrita ao novo reduto; aliás, da mesma forma que ocorrera em outro episódio relatado pelo mestre de campo, a ninguém menos que ao desembargador Gama e Casco (ver Anexo ao final deste texto).

Em 1765, o capitão Antônio Ribeiro de Moraes, homem branco e morador do sítio Uruóca, também requereu sua entrada no termo da vila, sendo-lhe deferido o pedido, a partir de um despacho favorável, passado pelo capitão-mor do Ceará. O diretor de Viçosa, Diogo Correia, explicou-lhe os termos do Diretório determinando que o mesmo fizesse residência na área e mantivesse com os índios “aquela recíproca união e concórdia, já recomendada pelo

Soberano”.³⁸ Aqui, percebe-se logo quem poderia ou não entrar em Viçosa Real: os expulsos por d. Felipe eram “homens sem nenhuma subsistência, nem ofício para que ganhem a vida”, ao passo que o capitão Moraes, além de militar, contava ainda com a anuência da maior autoridade colonial no Ceará.

Apesar do tom formalista e de respeito à autonomia dos índios em sua vila, já que se tratava de uma “vila de índios”, sabe-se que a entrada de *extranaturais* – como se dizia – foi um dos principais motores da desestruturação organizacional nos novos estabelecimentos, pois significou gradualmente a tomada de poder nas Câmaras e, por conseguinte, a incorporação de terras aos não índios em suas respectivas vilas. Lembra Lopes que a entrada de colonos nas terras das vilas era uma solicitação mais simplificada do que, por exemplo, os pedidos de datas de sesmarias, ao mesmo tempo que, a partir do Diretório, as terras antes arrendadas passariam ao domínio perpétuo, pois eram necessárias apenas autorizações das Câmaras. Com isso e sem poder pagar pelo processo legal de posse, “se pode inferir também que foi desta forma que muitos colonos e índios passaram a ‘moradores’, isto é, aqueles trabalhadores livres que vivem dentro das terras dos empregadores para quem trabalham que até hoje em dia é comum se encontrar nas áreas rurais do Brasil” (Lopes, 2005: 369, 386).

Mesmo se valendo da legislação colonial que lhes reservava certa atuação na Câmara, como se viu na interpelação de d. Felipe, os índios de Viçosa Real não conseguiram impedir a entrada de novos moradores, porque, como se disse, a mesma legislação incentivava a posse das terras para aqueles que tivessem as melhores condições,³⁹ em geral, moradores brancos, abastados e casados que pudessem servir de exemplo aos habitantes das antigas missões religiosas.

Quanto ao gado encontrado nas fazendas jesuíticas de Ibiapaba, sua distribuição não foi realizada por Gama e Casco; segundo ele, porque essa decisão caberia apenas ao bispo. Esse caso demonstra uma vez mais o descompasso entre as determinações do governador e a execução do ouvidor geral. Logo após a reunião com os principais no Recife, em maio de 1759, portanto antes da elevação das vilas, Lobo da Silva assegurara ao mestre de campo de Ibiapaba que lhe daria 200 a 300 reses com a elevação de Viçosa. Segundo Lobo da

35 Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa, Diogo Roriz Correa, sobre vários assuntos. 18/3/1761. BN, I-12, 3, 35, fls. 22–25.

36 Extratos dos termos das audiências do Ouvidor do Ceará, Vitorino Soares Barbosa, na Câmara da Vila Viçosa Real. 26/4/1761. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BN, I-28, 9, 13, fls. 6–7.

37 Os vereadores sorteados foram os sargentos-mores Duarte Gomes e Antônio Duarte, e certo Antônio Pinto; como juizes ficaram d. Felipe de Souza e Castro e o sargento-mor Antônio da Rocha Franco; como procurador do conselho, ficou Paseval Gonçalves; e juiz de órfão, Baltasar de Amorim Câmara. Cf. Termo do Senado da Câmara de Viçosa Real. 7/7/1759. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BN, I-28, 9, 13, fls. 12–14.

38 Termo pelo qual se admite nesta vila e seu termo o capitão Antônio Ribeiro de Moraes, homem branco, casado e morador em lugar da Uruóca. 6/11/1765. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BN, I-28, 9, 13, fls. 12–14.

39 No Ceará, o aforamento de uma porção de terras (100 x 100 braças) chegava a 2 mil réis. Ver lista de aforamento de terras da Vila de Monte-mor, no Novo d’América, em 1764 (Silva, 2005: 121).

Silva, em carta datada de abril de 1760, por faculdade do bispo, caberia a d. Felipe apenas 40 vacas, ao vigário 12, e ao diretor 8 bois. Em face dessa divisão inicial pretendida, apressaram-se os índios com sua reclamação:

Porém como o ânimo deste Ministro [Gama e Casco] foi deixar desgostosos estes homens, o conseguiu com esta pequena diligência, que faz evidente o requerimento que me fizeram de lhe ser mais útil o antigo sistema por nesse terem meios, de que se podiam ajudar, e no presente se lhes dificulta, quando segundo o número de gado, que achou tinha fundamento para lhes desvanecer esta malfundada opinião.⁴⁰

A repartição, como se pode verificar no mapa de 1761,⁴¹ traz um número bem maior de animais deixados para o mestre de campo e para o vigário, 80 e 52 cabeças de gado vacuum, respectivamente. O diretor permaneceu com o mesmo número de 8 bois. Pode-se compreender essa mudança pela insatisfação dos índios, que, de pronto, se fizeram ouvir enviando suas queixas diretamente ao governador de Pernambuco, o qual, junto com o bispo, procurou sanar qualquer malfundada opinião acerca da política do novo sistema, aumentando a partilha que cabia aos seus principais colaboradores.

Individualmente, os grandes beneficiários da distribuição do gado foram em ordem decrescente: a Igreja, com os bens para a Santa, orago da vila (660 vacas, 70 éguas e 13 cavalos); o vigário e os dois coadjutores (132 vacas, 18 bois, 65 éguas, 9 cavalos e 10 chibatos); os 59 oficiais militares índios (516 vacas, 8 bois e 80 éguas); o diretor (8 bois, 2 éguas e 2 cavalos); o escrivão da Câmara (8 vacas); os três vereadores (18 vacas); e, por fim, o piloto das repartições de terras e o mestre da escola (1 égua e 3 cavalos). O restante do gado (2.369 vacas, 1.050 bois, 149 éguas, 51 cavalos, 123 cabras e 67 chibatos), contudo, coube à construção do hospital na vila sob administração do bispo que, ainda em 1764, requeria autorização para proceder à liquidez do patrimônio, uma vez que parte do gado estava morrendo por conta das secas.⁴²

Com a elevação da vila Viçosa Real, parte dos bens jesuíticos passou à administração do novo vigário, padre Luiz do Rêgo Barros, que, como se verá logo a seguir, procurou sempre agir com o intuito de manter todo patrimônio para a igreja e dela tirar toda forma de proveito temporal. Para impedir a ação sinuosa e às vezes acintosa deste sacerdote, o governador Lobo da Silva se valeria não apenas do diretor empossado, Diogo Correia, mas também, e de forma direta, do mestre de campo dos índios Tabajara. É no âmago desses conflitos, que apenas se iniciavam nos primeiros anos do Diretório em vila Viçosa Real, que se pode compreender a ação do governador de Pernambuco e seus aliados locais.

Intermediários do Diretório: o caso de d. Felipe de Souza e Castro

A abrangência e o sucesso na aplicação do Diretório na capitania geral de Pernambuco era tarefa que não poderia competir a uma única pessoa, e o próprio governador Lobo da Silva tinha consciência disso; por essa via, é possível compreender suas ações, que estiveram entrelaçadas de modo inextricável à dependência que mantinha com os diversos oficiais e autoridades sob sua jurisdição. A imensidão da capitania, aliada às suas outras tarefas no governo, deixava-o na condição de uma espécie de gerente dos novos estabelecimentos, fiscalizando e determinando mudanças que considerasse urgentes e de longo prazo. De suas austeras avaliações, em geral recheadas de rijeza – algumas delas bastante embaraçosas –, não escaparam nem o bispo, nem o desembargador, autoridades independentes, sob mando direto da Coroa.

Na longínqua sede do Recife – durante a aplicação do Diretório, nas antigas povoações de índios –, restava ao atento governador se atrelar a um jogo de confiança mútua que procurava entreter com todos aqueles que prezassem de sua lealdade. Lobo da Silva conhecia bem as intrigas palacianas, pois seu avô caíra em desgraça no governo de Angola e, acusado de desonestidade, teve os bens de sua família confiscados. Jugo pesado demais para seus descendentes, incluindo o próprio Lobo da Silva. Ao ser nomeado para o governo de Pernambuco com apenas 38 anos, ele saía do ostracismo da Corte e percorria um

jesuítas e distribuídos com os índios e seus vigários, solicitando ordem para que parte do gado separado e deixado sob sua responsabilidade possa ser vendido e com o produto seja construído um hospital na Vila Viçosa. 30/5/1764. AHU-PE, CX. 101, doc. 7853.

40 Carta de Lobo da Silva a Thomé Corte Real acerca de vários assuntos. 23/4/1760. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 209v–230.

41 Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco, ao secretário do estado do Reino, conde de Oeiras, Sebastião de Carvalho e Melo, sobre fazer o sequestro dos bens dos jesuítas. 10/2/1761. AHU-PE, CX. 95, doc. 7493, anexo n. 2.

42 Ofício do bispo de Pernambuco, d. Francisco Xavier Aranha, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre o gado tomado dos

caminho de serviços à Coroa, que foram metodicamente juntados com o fim de buscar não apenas as mercês pelos seus serviços, mas também a reabilitação de sua Casa, enodada pelo episódio de seu ascendente homônimo.⁴³

Seus governos em Pernambuco (1756–1763) e Minas Gerais (1763–1768) parecem indicar tanto sua aprovação como defensor dos interesses da Coroa portuguesa, quanto sua experiência na aplicação do Diretório. No caso da última capitania, sua aplicação foi posta em prática com os índios nômades chamados de “Botocudo” – termo genérico que designava diferentes grupos indígenas “inimigos” nas “terras proibidas” do sertão do leste – e, portanto, sem a experiência dos índios aldeados nas antigas missões religiosas, motivando uma leitura particular da mesma legislação, num contexto histórico muito distinto do sertão pernambucano.⁴⁴

Da parte do governador de Pernambuco, a importância dos novos estabelecimentos fica clara nas minúcias com que os assuntos relacionados à aplicação do Diretório ganham corpo e sistematização, especialmente nas longas cartas enviadas a diversas autoridades ultramarinas. Mas o fato é que Lobo da Silva não perdera de vista a ação de seus aliados locais – em particular, os diretores e os principais –, que procurou trazer para perto de si desde o primeiro momento.

Logo que soube das determinações reais, apressou-se o governador em chamar, por meio de cartas circulares, todas as principais lideranças indígenas de sua capitania, acompanhadas de dois ou três de seus oficiais, com o fim de “destruir algumas sinistras impressões, que receava-lhes pudessem dar com que ditassem aos ditos estabelecimentos”. Para sua surpresa, apareceram nada menos que “cento e tantos” índios, alguns deles tendo enfrentado mais de 300 léguas de viagem. No dia 29 de maio de 1759, em sua presença no Recife, instruía-lhes o governador para que passassem a usar a língua portuguesa e esquecessem das suas originais, “para por estes meios se poderem habilitar a igualdade que aspiram lograr com os mais vassalos” e, com isso, manterem a “regularidade do seu bom procedimento”.⁴⁵

43 Ver “A remuneração dos serviços: Luiz Diogo Lobo da Silva” (Mello e Sousa, 2006: 327–49).

44 Para Lobo da Silva, na Minas Gerais colonial, os índios das “terras proibidas” – que antes serviam como obstáculos ao tráfico nos distritos mineradores – deviam ser reduzidos pela força militar, antes de serem civilizados (Langfur, 2002).

45 Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca da visita que recebeu dos Principais das aldeias que se reduziram à vila. 13/06/1759. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 203–206v.

Em 6 de junho, no jantar em comemoração ao aniversário de d. José I, a mesa contava com a presença de dois principais da capitania do Ceará:

No dia dos anos do mesmo Senhor, convidei a D. Filipe de Souza e Castro, Mestre de Campo da Serra da Ibiapaba hoje Vila Viçosa Real para jantar comigo, tanto por ser o principal Chefe a quem 7 ou 8 mil almas, que domina, respeitam com inteira obediência, como por se achar condecorado com o hábito de S. Thiago, e o mesmo pratiquei com o da Parangaba João Soares Algodão por motivos de igual qualidade ainda, que não de tanta força por ser menos numerosa a Aldeia, que governa aos quais dei a cada um, um vestido, e para a mulher do primeiro um corte de seda para um timão, sem que a Fazenda Real tivesse com eles despesa, tudo por me parecer justo distingui-los, e contentá-los a fim de que os outros lhes conservassem respeito, e os povos, vendo, que eu os atendia, os tratassem com decência maiormente quanto ambos têm comprovado em todas as ocasiões, que se tem oferecido do Real Serviço por si, e seus antecessores ações qualificadas de valor, e exemplares mais fortes de fidelidade.⁴⁶

O austero Lobo da Silva – que tivera o avô acusado de corrupção – tirou do próprio cabedal uma pequena cortesia para seus recentes aliados, e para d. Felipe, mestre de campo de milhares de índios, coube ainda um corte de seda para sua mulher. Mas foi um arrazoado dessa liderança indígena que lhe causou certa surpresa: “na minha presença cedeu toda a utilidade, que lhe provinha das *potaba*,⁴⁷ que cobrava como Principal da Ibiapaba, as quais consistiam em meia pataca, que lhe pagava cada índio que saía a comboiar gado por este continente”. Ao que parece, d. Felipe julgou a ocasião propícia para manter um direito que considerava seu “para sustentar com decoro correspondente ao posto e honra, com que Sua Majestade Fidelíssima o havia distinguido”. Na incerteza do que significaria a aplicação da nova lei, d. Felipe, que era dono de uma fazenda com 200 cabeças de gado, queria não apenas conservá-la, mas solicitava mais terras para estabelecer uma outra, de forma

46 Idem, fl. 204–204v.

47 Do tupi, *potaba* significava “o que a mão colhe” (Ferreira, 1999). Termo usado também na Amazônia colonial, em sentido abrangente, designava uma dádiva, um mimo que se dava a pessoas distintas. Agradeço aqui ao professor Ricardo Pinto de Medeiros, da Universidade Federal de Pernambuco, pelas informações trocadas no XXI Encontro Nacional de História da Associação Nacional de História (ANPUH), realizado em Fortaleza em 2009.

a manter “sua família sem extorquir dos seus súditos” os 160 réis de cada índio que saía para o serviço na condução das boiadas.⁴⁸

Em resposta, o governador assegurou-lhe dar as terras requeridas, além das braças que lhe tocava pelo Diretório, “para assegurar o domínio dos outros, e rebater a violência do gentio bravo, como tem feito nas repetidas descidas, que tem vencido com total destruição dos invasores”. Quanto às potabas, tanto Lobo da Silva quanto o mestre de campo foram prudentes: “sem que fosse preciso mais, que dizer-lhes que não era justo, que ele percebesse contribuições daquelas pessoas, de que el-rei Nosso Senhor, como legítimo Soberano os podia cobrar, e não cobrava”.⁴⁹ Na tensão entre o que poderia ser chamado de legitimidade de mando senhorial, essa não era mesmo a melhor ocasião para tratar do assunto.

De qualquer forma, estalsa contribuição uma forma simbólica de distinção social entre os principais indígenas teve efeito suspensivo apenas temporário. Em 1765, o novo governador de Pernambuco, conde de Vila Flor determinou a continuidade dessa forma de pagamento, então requerida pelos principais, estipulando como regra geral o valor de 80 réis por índio que servisse aos moradores.⁵⁰

O que parecia ao governador uma ocasião de simples convencimento serviu aos índios como uma espécie de atualização de sua vassalagem, requerendo algumas formas de garantias para manterem sua lealdade. Essa reunião constitui, a meu ver, o ponto chave para a compreensão da importância das lideranças indígenas na aplicação do Diretório, pois sem elas o novo *systema* – como traziam os documentos coevos – era simplesmente impraticável.

Na administração da nova vila Viçosa Real, o diretor e o mestre de campo dos índios serviram como aliados diretos de Lobo da Silva. Há algumas cartas, remetidas aos dois, dando conta da ingerência do vigário nos negócios temporais, privativa da competência apenas do diretor, como determinava a legislação. Um episódio transcorrido já no primeiro ano de funcionamento da vila dá bem o tom dos conflitos de jurisdição e do antagonismo dos interesses: o vigário, por determinação própria, mandara d. Felipe e seus oficiais expulsarem o escrívão da

48 Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca da visita que recebeu dos Principais das aldeias que se reduziram à vila. 13/6/1759. IHGB, Arquivo 1.1.14, fl. 204-204v.

49 Idem, fl. 205v.

50 Registro de carta do governador de Pernambuco de 1765, no livro da câmara de Viçosa Real. 8/5/1768. AHU-PE 1.12, Livro 6, fls. 22v-23

Câmara, possivelmente mancomunado com o mestre e piloto das repartições de terra, que ficara na nova vila e cujo cargo na Câmara pretendia ocupar, antes do período de conclusão da provisão passada ao ocupante primitivo.

Três cartas foram então remetidas a Viçosa por Lobo da Silva. A primeira delas, enviada à Câmara, avisava aos camaristas que, de nenhum modo, o diretor seria retirado de seu “emprego” e que eles fizessem todo o necessário para o aumento e a promoção do dito estabelecimento;⁵¹ a segunda carta, com a mesma data de 4 de março de 1761, enviada a d. Felipe, possuía um tom a menos de reprovação, parecendo antes uma espécie de carta de recomendação. Dizia Lobo da Silva que d. Felipe não devia se “embaraçar entre estes [vigário e coadjutores], e o Diretor, nas dúvidas que tem movido”, recomendando que aceitasse o que, nessa matéria, decidissem ele e o diretor. Ao final, menciona esperar que o dito mestre de campo tivesse recebido sua “ajuda de custo”, para ficar “com mais meios para a sua subsistência”.⁵²

A última carta enviada foi ao vigário, padre Luiz do Rêgo Barros. Nela, logo no início, Lobo da Silva apresenta seu severo temperamento de mando, em resposta às três cartas recebidas do religioso: “Confesso a v. m., que com não pequena dor li as três cartas referidas cheias de arguições, e queixas contra o Diretor, ainda que passadas com a capa de um zelo tão aparente, que do seu contexto manifestam o veneno que traziam encoberto”.⁵³ Relembrava-o o governador que, em Viçosa, os padres eram os mais abastados, com rendimentos tirados do gado da fazenda de Tiaia, que ficara sob a administração do bispo, mas na prática estava com o vigário e seus coadjutores. Para Lobo da Silva, o vigário e os coadjutores se empenhavam “mais no exercício de adquirirem as particulares conveniências que desejam que em solicitarem as espirituais que são obrigados pelo seu ministério”.⁵⁴

Sem dúvida, nesse episódio, o mal foi arrancado pela raiz: o imediato interessado na expulsão do escrívão, o piloto Manoel dos Santos, foi expulso da

51 Carta de Lobo da Silva para a Câmara de Viçosa sobre o Diretor ter reconciliado os ânimos. 4/3/1761. BN, I-12, 3, 35, fl. 17-17v.

52 Carta de Lobo da Silva para d. Felipe de Souza, mestre de campo de Viçosa em que se lhe louva o modo como que se tem havido com o vigário, e Diretor. 4/3/1761. BN, I-12, 3, 35, fl. 18v.

53 Carta de Lobo da Silva aos Reverendos vigário e coadjutores da Vila Viçosa sobre se receber as suas três cartas e cobrarem gêneros em pagamentos dos direitos paroquiais. 16/3/1761. BN, I-12, 3, 35, fls. 18-22.

54 Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa sobre vários assuntos. 18/12/1762. BN, I-12, 3, 35, fls. 158v-161.

vila, por portaria, “por não ser conveniente conservar homem tão enredador e mal intencionado”;⁵⁵ a Câmara e o vigário foram repreendidos; o diretor teve a confirmação de seu posto e a renovada lealdade do governador; e d. Felipe de Souza e Castro foi admoestado da maneira que convinha nos anos iniciais do Diretório em Viçosa Real, granjeado com outro mimo de seu aliado português.

Numa carta de despedida, pois Lobo da Silva estava seguindo para o governo da sempre instável capitania das Minas Gerais, o governador, que parece ter feito da lealdade recíproca uma obsessão pessoal – no ultramar, mas também em terras brasílicas –, não se esquecera de d. Felipe de Souza e Castro:

Recebo a carta de v. m. de sete de novembro, e estimo a notícia que me dá de ter recebido os Oitenta mil réis com que o mandei socorrer para se ajudar na despesa do casamento de sua filha, que folgo tenha efetuado, desejando que dele se lhe siga toda a felicidade que v. m. lhe apetece.

Dos seus papéis espero resulte a v. m. o cômodo que lhe solicitei da Augusta piedade de Sua Majestade Fidelíssima de quem confio não deixará de atender a proporção do seu grande merecimento.

Não tem v. m. que sentir a mesma ausência porque fica da minha conta recomendar-lo ao meu sucessor, e nele achará v. m. o mesmo abrigo, conservando eu em toda a parte a lembrança do muito que v. m. se faz digno de toda a atenção, pela honra e fidelidade que tem comprovado.⁵⁶

Considerações finais

O ganho material conseguido por algumas lideranças indígenas, entre elas d. Felipe de Souza e Castro, afasta a ideia do índio puro, defensor incondicional de sua “cultura” – aqui empregada como um conjunto substantivista e imutável de seus costumes. O caso é que os índios, como agentes históricos, também estavam participando dos meandros do Antigo Regime, buscando a partir de suas inserções algum tipo de vantagem para os seus. Manter uma relação quase direta com o governador capitão-general de Pernambuco era uma prática cobiçada por muitos; sendo uma liderança indígena, isso podia significar a diminuição das incertezas, advindas com a implantação de uma

nova legislação, cuja abrangência implicava suas formas de trabalho, o uso de suas terras, enfim, a sua relação com a sociedade colonial.

Por outro lado, acredito que a experiência dos índios com os missionários jesuítas ao longo de quase 60 anos (1700–1759) deu aos grupos indígenas em Ibiapaba uma dimensão mais ampla de sua própria história em face do processo colonial. Eles compreenderam, desde o primeiro momento, que era necessário fazer escolhas e tomar decisões que fossem menos deletérias para suas próprias vidas no território de vivência comum.

Nessa aparente cooptação de d. Felipe – e de diversos outros exemplos na história colonial –, esconde-se um jogo de sociabilidade, fácil de ser avaliado apenas por quem está olhando para trás, no lado confortável da escrivaninha e no contexto da história atual. Essa é uma das mais injustas perspectivas analíticas referentes aos povos indígenas do Novo Mundo. É por isso que, como assinala Boccara, é necessário estar aberto às distintas respostas nativas dadas à colonização: o que parece simples “aculturação” pode ser mais bem compreendido como uma absorção criativa, uma reinterpretação da cultura material, das instituições e das ideias dos coloniais que foram ressignificadas e apropriadas pelos índios (Boccara, 2006).

Referências bibliográficas

- BOCCARA, Guillaume
(2006) “Antropologia diacrônica. Dinâmicas culturais, procesos históricos, y poder político”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/document589.html>. Acesso em janeiro de 2008.
- COSTA FILHO, José Sales (org.)
(2004) *Vale do Coreau e Ibiapaba: plano de desenvolvimento inter-regional*. Fortaleza: Secretaria de Desenvolvimento Local e Regional.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda
(1999) *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira
- HESPANHA, Manuel
(2001) “A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes”. Em: BICALHO, Maria Fernanda; FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima Silva

55 Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa sobre vários assuntos. 18/3/1761. BN, I-12, 3, 35, fls. 22-25.

56 Carta de Lobo da Silva ao mestre de campo da Vila Viçosa Real. 18/12/1762. BN, I-12, 3, 35, fl. 155.

(orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LANGFUR, Hal

(2002) "Uncertain refuge: frontier formation and the origins of the Botocudo War in late colonial Brazil", *Hispanic American Historical Review*, vol. 82, n. 2, p. 215-56.

LEITE, Serafim Soares

(1938-50) *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugal/Editora Nacional do Livro, 10 vols.

LOPES, Fátima Martins

(2005) "Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII". Tese de Doutorado em História, Universidade Federal de Pernambuco.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de

(2007) "Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas Capitâneas do Norte da América portuguesa". Em: MEDEIROS, Ricardo P. de & OLIVEIRA, Mary S. (orgs.). *Novos olhares sobre as Capitâneas do Norte do Estado do Brasil*. João Pessoa: Editora da UFPB.

MELLO E SOUSA, Laura de

(2006) *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz

(1992) "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)". Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP.

POMPA, Cristina

(2003) *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC.

RAU, Virgínia (ed.)

(1958) *Os manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil*, vol. II. Coimbra: Universidade de Coimbra.

REVEL, Jacques (org.)

(1998) *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora da FGV.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da

(2005) *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino*. Campinas: Pontes Editores.

STUDART, Barão de

(1892) *Notas para a história do Ceará*. Brasília: Senado Federal, 2004.

Anexo

Instrom.to [instrumento] em publica forma passado a requerim.to [requerimento] do D.r Dez.or Bernardo Carvalho da Gama e Casco com o theor de uma carta do M.e [mestre] de Campo D. Felipe de Soza e Castro.

Saybam quantos este público instrom.to [instrumento] dado e passado em publica forma a ex-officio de mim taballião expedimento no anno do Nascimento do Nosso Senhor Jesus christo de mil sete centos e sesenta e um aos vinte e cinco dias do mês de janeiro do dito anno nesta Villa de Santo Antonio do Recife de Pernambuco no meu escritório por parte do Dr. Desembargar ouvidor geral Bernardo Carvalho da Gama e Casco me foi apresentada huma carta a ele dito Ministro escrita e assignada pello Mestre de Campo de Vila Viçosa Real Dom Felliipe de Souza e Castro requerimendo-me lhe desse seu teor em publica forma e pela achão limpa forma e officio algum lhe dei e o teor e o seguinte:

Senhor Dr. Desembargador Bernardo Carvalho da Gama e Casco que logre vossa merce saúde felix, estimarei muito para que na duração delles não tenha ocioza minha obediencia deixando de empregar no Suave Exercício de Seus mandados. Em trinta de novembro recebi a de vossa mercê carta na era supra o que muito me alegrei pella boa noticia de que fica dysfrutando a sua mais igual a meu apeticimento. Fico com a paz e socego que Vosa mercê me recomendou nesta Villa com todos e principalmente com o Senhor Capitão Director, os mesmo Padres, porem agora de próximo me vem hum grande dezassossego com o Sargento Mor Antonio da Rocha; e vem a ser que tenho noticia que arenda [arrenda] ele humas terras na Uruoca a hum Francisco da Cruz, o que eu tal não consinto por serem estas pertencentes a esta nossas terras da Vila pois sempre em tempo dos Padres da Companhia eles a defenderão e forão suas asim que neste caso, não obro nada, sem que primeiro Vossa mercê me mande autoridade pera desperjar o Rendeiro, ou escreva ao dito Rendador o senhor Sargento Mor pera que se não meta com as terras que ficão místicas com as da nossa Villa e neste caso espero Vossa mercê por mim obre o que lhe pareça os meus poucos merecimentos e com isto não enfado mais a pessoa de Vossa mercê que Deus goarde por muitos annos. Vila Viçosa de dezembro dezanove de mil e sete centos e sincoenta e nove de Vossa mercê umilde servo Dom Felipe de Souza e Castro. E não se continha mais em a dita carta que eu Luis Freire de Mendonça taballião do publico justiça e notas na cidade de Olinda villa de Santo Antonio do Recife e seus termos capitania de Pern.co por S. Mag.de Fa [fidelíssima] que D.s G.e que treladei bem e fielmente da própria que tornei a entregar ao dito D.r Dez.or que de seu recebimento aqui assignou com o qual e com hum official abaixo este treslado conferi consertey escrevi e asignei em publico e razo de meus signais seguintes.

[assinaturas].

Fonte: Carta (cópia) do mestre de campo Dom Felipe de Souza e Castro passada ao ouvidor Bernardo Carvalho da Gama e Casco. 19/12/1759. Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate, Capitania de PE, cx. 95, doc. 7493. Anexo nº 8.

Nobreza indígena – os chefes potiguares, 1633–1695¹

Na Restauração Pernambucana, a resistência luso-brasileira fortaleceu-se impulsionada pela aclamação de d. João IV e pelo Tratado de Haia (Mello, 2006: 180), no entanto o declínio do domínio holandês acelerou-se com a queda dos preços do açúcar e, finalmente, com a guerra anglo-neerlandesa (1652–1654) (Mello, 1975: 257–315; Israel, 1995: 713–26, 766–76). A instável dominação neerlandesa enfrentou ainda a rebeldia dos colonos. Inicialmente, a Companhia das Índias Ocidentais estimulou a reconstrução do sistema produtivo por meio de comerciantes que concederam fartamente empréstimos para que os senhores de engenho e os lavradores retomassem a produção açucareira. Como os lucros advindos da economia açucareira tardavam, os capitais retornaram à Europa. Por conseguinte, a Companhia das Índias Ocidentais teve de encampar as dívidas e, finalmente, pressionar os colonos. A revolta luso-brasileira de 1645 fortaleceu-se, então, com o endividamento dos senhores e plantadores de cana e com a falta de percepção da Companhia para os focos de resistência. A restauração ocorreu com a participação intensa dos luso-brasileiros, tanto os radicados em Pernambuco quanto os exilados na Bahia, que, apesar de defenderem posições distintas durante a dominação, se uniram contra os batavos (Boxer, 1957: 223–85; Watjen, 1921: 222–87; Mello, 1975).

A partir de 1644, iniciou-se um movimento de tropas entre Bahia e Pernambuco. André Vidal de Negreiros, João Fernandes Vieira, Filipe Camarão e

1 Uma versão ampliada deste artigo contou com a colaboração de vários colegas. Agradeço a leitura crítica e as preciosas sugestões de John Monteiro, Maria Regina C. de Almeida, Ronaldo Vainfas, Thiago Krause e Marília Nogueira.

Henrique Dias planejavam, em segredo, ataques a alvos batavos. A resistência unia, porém, três facções que, em princípio, possuíam interesses conflitantes. Segundo Evaldo Cabral de Mello, os primeiros eram os senhores exilados na Bahia a partir de 1635. O grupo teve suas propriedades confiscadas e pretendia enfrentar os holandeses para reavê-las. A segunda facção era composta pelas famílias que permaneceram na área sob controle batavo. Algumas eram francamente colaboracionistas, outras nem tanto; a maioria, contudo, manteve certa distância das autoridades neerlandesas. A terceira compunha-se de uns poucos luso-brasileiros que adquiriram engenhos, casas e terras abandonadas pelos emigrados depois de 1635.

No período nassoviano, esses bens haviam sido confiscados e leiloados. Particulares holandeses, judeus e luso-brasileiros os compraram com financiamento concedido pela Companhia das Índias Ocidentais. Nos anos seguintes, o número de proprietários luso-brasileiros aumentou, pois, como salientou Gonsalves de Mello, a queda nos preços do açúcar incentivou judeus e holandeses a deixar de investir e vender suas propriedades para os colonos, o que tornou mais nítido o conflito entre os pernambucanos. André Vidal de Negreiros e João Fernandes Vieira, importantes articuladores da revolta, eram de origem humilde e tornaram-se, em poucos anos, prósperos senhores de engenho. Em princípio, essa situação poderia inviabilizar a união dos luso-brasileiros. A insurreição, porém, era o único recurso para que os senhores expropriados retomassem seu patrimônio.

Para os novos proprietários, ao contrário, era fundamental o comando da revolta, condição para impedir que a reação não fosse feita contra seus interesses. Estavam fortemente endividados com a Companhia das Índias Ocidentais e tinham de controlar as maquinacões promovidas pelos emigrados da Bahia. Os senhores e os proprietários luso-brasileiros radicados em Pernambuco hesitavam perante a insurreição, pois ela poderia libertá-los das dívidas ou levá-los ao cadafalso. Esse setor não se manifestou até os primeiros triunfos militares contra os batavos (Mello, 1975; 1999: 20-41). Tal “ambivalência de interesses”² também afetara as relações entre luso-brasileiros e índios. Se, durante os embates, governadores dos índios e comandantes das tropas de negros eram descritos como leais vassalos, depois de 1654, ao fim da guerra, tais lideranças tiveram seu prestígio ofuscado pelos luso-brasileiros, como ficará evidente nas páginas seguintes.

2 Para a definição do conceito, ver Elias (1939: 146-50).

Em *Memórias diárias da guerra do Brasil*, dedicadas a Felipe IV de Espanha, o conde e senhor de Pernambuco Duarte de Albuquerque Coelho lembrou a fidelidade de um índio conhecido pelos portugueses como Simão Soares e pelos de sua nação como Jaguarari. O valente ameríndio era um principal potiguar e tio de Antônio Filipe Camarão. Em 1625, na baía da Traição, para libertar mulher e filhos do assédio batavo, Simão Soares passara para o lado do inimigo, “obrigado do amor que lhes tinha”. Durante o resgate, ele fora preso pelo sargento da praça do Rio Grande, na capitania da Paraíba, e lá permanecera a ferros até o ano de 1633. Ganhou liberdade quando os neerlandeses ameaçaram invadir a fortificação onde permanecia recluso: “Tirando-se-lhe os ferros, deixaram-no mais para afogar-se do que para chegar em terra”. O conde Albuquerque Coelho narrou a saga de Simão Soares para destacar a sua fidelidade à Monarquia.

Embora permanecesse durante oito anos prisioneiro dos portugueses, ele não se desviou da promessa de ser bom e leal vassalo da Monarquia. Quando capturado, porém, de nada lhe valeu ter provado a sua fidelidade nos muitos anos que serviu ao rei, “e particularmente na conquista do Maranhão, com muita gente mais, quando Jerônimo de Albuquerque o ganhou dos franceses” (Coelho, 1654: 156-7). Seus serviços militares, portanto, não contaram para libertá-lo de uma prisão injusta. Mesmo assim, acompanhado do sobrinho Antônio Filipe Camarão, lutou contra os neerlandeses e recebeu do monarca a mercê de 750 réis de soldo, quantia que seria concedida à esposa e aos filhos depois de sua morte. Assim, conclui o autor das memórias diárias: “O que se pode ponderar é que quando alguns, como o sargento do forte, faltaram tanto ao que deviam e as suas obrigações, cumpriu-as tão bem este índio, tendo-as mais em conta do que os grilhões em que o tiveram por oito anos; pelo que não se poderá negar, quando mais poderosa é a razão que o agravo, pois até a este obrigou a reconhecê-la” (Coelho, 1654: 157).

Esse episódio remete à fratura entre os potiguares, pois, no Brasil holandês, um grupo se filiou aos neerlandeses, enquanto o outro defendeu a resistência luso-brasileira. O incidente inicia-se com a expulsão desses invasores de Salvador, em 1625, e seu posterior estabelecimento na baía da Traição, na Paraíba. Segundo Joannes de Laet, o “capitão Stapels seguiu para lá com uma escolta e não encontrou portugueses, pois haviam fugido, mas os índios que se deixaram tirar, e o trataram mui amigavelmente, [e] encontrou também em uma casa trinta caixas de açúcar”. No sítio, índios e batavos encontraram três “bandeiras portuguesas”, sendo uma dizimada pelos nativos (Laet, 1644: 96). O Conselho dos XIX, porém, ordenou ao almirante Hendricksz que atacasse os barcos espanhóis e abandonasse o sítio rumo ao Caribe (Meuwese, 2003: 83).

Sabendo da decisão, os potiguares ficaram perplexos, pois previam a chegada de reforços portugueses. Trataram, então, de convencer os holandeses a levá-los, mas não havia provisões para sustentar tantos índios durante a viagem de regresso. Somente poucos foram aceitos e os demais ficaram na baía da Traição, onde foram massacrados pelos portugueses (Laet, 1644: 97). Embarcaram com os batavos uns 20 índios “para ensinar-lhes sua língua, e servir-se depois deles” (Coelho, 1654: 156).

Em seguida, o principal Simão Soares foi capturado, enquanto uns poucos parentes eram conduzidos à Europa. Entre os potiguares estavam Antônio Paraupaba e Pedro Poti, que representariam, mais tarde, a aliança entre índios e holandeses (Souto Maior, 1912: 61–71). Depois de 1630, ambos retornaram a Pernambuco como valentes defensores do calvinismo e do domínio neerlandês, enquanto os índios potiguares Simão Soares, Antônio Filipe Camarão e Diogo Camarão atuavam ao lado dos moradores de Pernambuco e recebiam mercês por seus feitos militares.³

Nesse sentido, o mestre de gramática, natural do Porto, mas residente em Pernambuco desde 1630, Diogo Lopes Santiago deixou claro em sua história da guerra de Pernambuco que nem todos os índios se aliaram aos luso-brasileiros: “Somente os índios de Camarão e outros alguns foram sempre leais aos portugueses, pelejando com eles contra os inimigos, com grande satisfação de todos [...]”. Em várias ocasiões, registrou-se que os índios demonstraram o ódio que tinham aos residentes de Pernambuco. Eram inimigos capitais, matando uns e roubando outros quando encontravam oportunidade. Em meio às primeiras investidas neerlandesas além de Olinda e Recife, os índios aproveitaram a oportunidade para promover levantes em várias aldeias e, por fim, meteram-se com os inimigos. Na fortaleza de Rio Grande, onde o índio Simão Soares ficara preso, eles promoveram inauditas crueldades, mataram mulheres e meninos, além de um religioso de Nossa Senhora do Carmo, tornando o sítio um “teatro das crueldades destes bárbaros”, onde padeceram cerca de 40 moradores (Santiago, 1660: 71, 81, 95).

Sobrinho do leal vassalo Simão Soares, Antônio Filipe Camarão lutou ao lado de Matias Albuquerque contra os holandeses e recebeu de Sua Majestade, pelos valiosos feitos militares, o hábito de Cristo e o título de dom. Atuando como principal, ele comandou índios obedientes e destros em atirar flechas.

Diogo Lopes Santiago narrou os feitos memoráveis do mestre de campo João Fernandes Vieira, mas não se esqueceu de registrar a lealdade de Filipe Camarão. Este teve com os batavos famosos encontros, sagrando-se vitorioso em vários embates, a ponto de o mestre de campo dos holandeses, Cristóvão Artichewsky, reconhecer que “um só índio tinha poder para o fazer retirar muitas vezes”. O guerreiro potiguar atacava em lugares inesperados, “picava” em uma parte, logo em outra, fazia ainda muitas emboscadas, “enfadando-o e desinquietando os flamengos, e em uma emboscada, que lhe fez, matou, quarenta ou cinquenta” inimigos (Santiago, 1660: 40, 112). Enfim, os feitos extraordinários de Camarão e de sua tropa se repetem nos muitos capítulos da obra de Santiago.

Entre holandeses e portugueses, os índios eram conhecidos pela crueldade e pelos combates pouco ortodoxos para os padrões europeus de guerra. Por isso, eles eram aliciados pelos dois oponentes, que evitavam enfrentá-los como contrários. Entre os batavos, os índios estavam isentos de sujeição e de trabalhos impostos, direitos garantidos pelo regimento das praças conquistadas. Por valer-se da habilidade bélica nativa, Matias de Albuquerque empenhava-se em manter a amizade e a ajuda dispensadas pelos índios de Camarão e por outros tantos sob o comando do jesuíta Manuel de Moraes.⁴ Para frei Manuel Calado, Camarão “foi o mais leal soldado que El Rei teve nesta guerra, porque sempre acompanhou os portugueses com a sua gente em todos os trabalhos e fadiga” (Calado, 1648: 52). O potiguar, no entanto, não se destacava apenas pela habilidade com as armas e pelas estratégias hábeis em desnortear os inimigos. Ele também se distinguia como devoto cristão e protetor das igrejas maculadas pelos calvinistas.

Durante um combate na Paraíba, próximo ao forte do Cabedelo, enquanto os soldados, “brasilianos e tapuias”, estavam prontos para marchar, Filipe Camarão se pôs “em oração diante de uma imagem de Cristo crucificado (a qual sempre trazia consigo) pedindo-lhe favor contra os inimigos de sua santa Fé, e assim foi achado prostrado de joelho, e com os olhos banhados em lágrimas” (Calado, 1648: 189). Para os cronistas da guerra de Pernambuco, o índio era não apenas leal vassalo, mas também fiel cristão. Em carta a Pedro Poti, Camarão revelou outra face de sua fé, pois vislumbrava a intervenção divina nas vitórias lusitanas contra os infiéis: “Se os portugueses têm êxito na guerra é porque, sendo cristão, o Senhor Deus não permite que fujam ou se percam”.⁵ Assim, ele atuava como um perfeito herói lusitano, que pautava,

3 Sobre as disputas entre potiguares e portugueses antes do episódio da baía da Traição, ver Gonçalves (2007). A respeito das guerras de Pernambuco, ver importante síntese de Puntoni (2004).

4 Sobre a catequese do padre Manuel de Moraes, ver Mello (1967: 18–9) e Vainfas (2008).

5 Primeira carta de Camarão, citada por Souto Maior (1913: 403).

como os cavaleiros das Ordens Militares, suas ações na defesa da Monarquia e da Igreja. Era, portanto, digno de portar o título de dom, o hábito e a cruz da Ordem de Cristo. Essas qualidades somavam-se aos apelos para arregimentar um número maior de guerreiros na luta contra o infiel. Nesse sentido, em carta a todos os índios, Filipe Camarão denunciou as artimanhas enganosas dos batavos para convencer os índios a lutar por sua causa e diminuir o número de aliados sob comando cristão.

Em março de 1646, o capitão-mor Camarão escreveu em tupi uma carta dirigida aos índios metidos com os flamengos. Inicialmente, lembrou a promessa contraída com seus avós de sempre proteger a todos de sua “raça”. Recentemente retornado da Bahia, Camarão conclamava seus “verdadeiros patrícios” a iniciar a ofensiva contra os invasores, como faziam, à época, João Fernandes Vieira, Vidal de Negreiros e Henrique Dias. Sob a sua proteção, conduziria as forças indígenas para servir ao monarca lusitano, “como vassallos de nosso poderoso rei”, e expulsar os hereges de Pernambuco. Os capitães potiguares Antônio Paraupaba e Pedro Poti, contudo, não compartilhavam dos ideais defendidos por Camarão, embora o último fosse parente próximo. Imbuídos de suas ideias, os aliados da Companhia das Índias Ocidentais conduziam muitos potiguares para a causa neerlandesa. Dom Filipe Camarão conclamava, porém, a sua nação a abandonar os invasores antes da total ruína. Na missiva aos índios, ele denunciava as belas promessas batavas para enganá-los, aproveitando-se de sua inexperiência (“como sois muito novos”). Alertava ainda para a traição, pois, mais uma vez, os invasores calvinistas pretendiam abandonar Pernambuco e retornar à pátria. Seus navios viriam buscar somente os patrícios e deixariam os aliados indígenas nas “garras dos portugueses”, como ocorrera na baía da Traição em 1625.

Para alcançar a salvação prometida pelo capitão-mor Camarão, pai de todos os potiguares, os índios deveriam logo se livrar dos neerlandeses, mas não deveriam de imediato se dirigir aos portugueses. Trazendo uma bandeira branca, eles procurariam diretamente o capitão, que os integraria na luta pela liberdade divina. Implícita na carta, a estratégia para ampliar os aliados era, por certo, a fonte da honra alcançada por dom Filipe entre os portugueses.⁶ Por atuar como intermediário, Filipe Camarão dependia tanto dos luso-brasileiros quanto dos índios. Sem suas tropas indígenas ele não teria serventia à causa luso-brasileira. Seus feitos militares tornaram-no respeitado entre os

índios de Pernambuco e as demais capitanias até o Ceará.⁷ Ao comandar a enorme milícia potiguar, Camarão engordava a sua honra a cada vitória, embora não se esquecesse de reafirmar a amizade jurada aos portugueses e à fé católica: “E pensai na nossa salvação, porquanto, como verdadeiros cristãos que sois, tendes não somente de cuidar da vida, mas também da alma e deveis saber que eu, vós e todos que estão convosco somos súditos de Sua Majestade Católica o Rei de Portugal”.⁸ Como nas crônicas luso-brasileiras, fica evidente que os índios aliados, denominados de “excelente raça”, baseavam-se na lealdade ao rei e na fé católica, dois atributos inerentes aos vassallos portugueses.

O prestígio de dom Antônio resultava de uma tríade: fidelidade à Monarquia, fervor católico e capacidade de arregimentar aliados. Na carta de 1646 e nas crônicas de guerra, existe, enfim, uma intrigante coincidência, um discurso afinado e testemunho da fusão entre os interesses indígenas e luso-brasileiros. Como clichê, a tríade é encontrada nas histórias de frei Manuel Calado e de Diogo Lopes Santiago, e de forma não menos evidente no convite à guerra pela liberdade divina, escrito em tupi e assinado pelo capitão-mor Camarão. Sua recorrência, por certo, tornou a escrita potiguar menos original, ofuscou a aura inerente ao raro registro tupi. Nesse sentido, ao comentar sua fluência na língua de Camões, Santiago revelou uma informação preciosa, pois, quando Camarão “falava com pessoas principais, o fazia por intérprete (posto que falava bem português) dizendo isto, porque, falando em português, podia cair em algum erro no pronunciar as palavras por ser índio” (Santiago, 1660: 528). Se o potiguar temia os erros de sua fala, conclui-se que a sua escrita não poderia ser castiça. Sem discutir a pertinência da autoria por falta de elementos, investigo ainda a circulação do manifesto.

Escrita originalmente em tupi, a carta deveria ser lida entre os potiguares para tentar induzi-los a se bandear para o lado português. O público-alvo seriam índios sob o comando de Poti e Paraupaba, entre outros, que, à época, atuavam como líderes militares. De fato, a leitura em voz alta estaria a cabo de nativos alfabetizados, ou melhor, das lideranças indígenas, talvez de antigos discípulos do padre Manuel de Moraes. A divulgação do manifesto era, porém, francamente contrária aos interesses dos mencionados líderes, acusados de heréticos e traidores da Monarquia lusitana. Imediatamente vem a pergunta: esses chefes leriam para suas tropas uma carta conclamando-as à

6 Missiva de Filipe Camarão aos índios, citada por Souto Maior (1913: 411-4).

7 Registro de carta de Sua Majestade escrita a Matias de Albuquerque sobre os índios e Camarão. *Documentos históricos*, vol. 16, Rio de Janeiro, 1930: 466-7.

8 Missiva de Filipe Camarão aos índios, citada por Souto Maior (1913: 411-4).

traição? O dito manifesto certamente circulou entre os neerlandeses, pois foi encontrado, em tupi e holandês, no arquivo da Companhia das Índias Ocidentais em Haia (Mello, 1967: 38). Da proclamação de dom Antônio surgem dois problemas de difícil resolução: determinar a influência luso-brasileira na composição da carta; entender como ela circulava entre os inimigos iletrados.

Entre agosto e outubro de 1645, algumas cartas aos inimigos foram assinadas por Diogo da Costa, pelo capitão dom Antônio Filipe Camarão e por seu primo, o sargento-mor dom Diogo Pinheiro Camarão (Souto Maior, 1913: 403-7). Diferentemente da proclamação aos potiguares, elas eram endereçadas aos chefes, Pedro Poti e Antônio Paraupaba. Constituem parte de uma estratégia, anterior ao manifesto, destinada a trazer os regedores dos índios para a causa portuguesa. Diogo Lopes Santiago lembrou os insistentes pedidos a Poti e a seus índios para reforçar a resistência portuguesa. Parente próximo de dom Antônio, ele “não seguiu as pisadas de tão valoroso e virtuoso homem; e como lhe mandar tantas cartas que se viesse para ele, nunca o quis fazer” (Santiago, 1660: 345). Ciente da oferta e da recusa, o Supremo Conselho batavo enviou a Poti, como recompensa pela lealdade, duas peças de fino linho. Para Nieuhof, as propostas portuguesas tornaram-se ainda mais insistentes a partir de 1645, data do início da guerra pela liberdade divina.

Quando os portugueses começaram a se armar contra o Governo, procuraram induzir, por meio de cartas repletas de promessas, os regedores ou comandantes dos brasileiros a se reunirem a eles. Estes não acederam, ao contrário, enviaram ao Supremo Conselho, sem abri-las, as cartas enviadas por Camarão e outros chefes insurgentes, a fim de evitar que sobre eles pairasse a suspeita de manter correspondência com o inimigo (Nieuhof, 1682: 266).

Ao responder as missivas, porém, eles pautavam-se por uma lógica idêntica à de Filipe Camarão, embora defendesse causa oposta. Dois argumentos destacam-se na carta de Poti a dom Antônio: a lealdade aos holandeses e o fervor religioso. O índio professava a doutrina calvinista e repudiava a idolatria católica. Defendia ainda a legislação batava ao proibir a escravidão de índios ou de mantê-los como tal. Para o regedor Pedro Poti, ao ser tão favorável aos índios, a aliança neerlandesa-potiguar logo reuniria muitos sequazes e expulsaria os portugueses, que teriam de “escapular; esses bandidos hão de desaparecer como o vento”.⁹ Na carta datada de outubro de 1645, o regedor dos índios, Pedro Poti,

9 Carta de Pedro Poti, citada por Souto Maior (1913: 407-10).

ao responder os apelos de dom Antônio, confessou ter vergonha da sua família e nação ao ver-se “induzido por tantas cartas vossas à traição e deslealdade, isto é, abandonar meus legítimos chefes, de quem tenho recebido tantos benefícios”. Prometeu ser soldado fiel aos seus superiores até a sua morte, pois ele e seus familiares viviam livremente, sem o temor da escravidão e da perfídia portuguesa. Em várias ocasiões, Poti denunciou que os lusos os atacaram covardemente, provocando massacres, como o da baía da Traição, eventos ainda “bem frescos na memória”. Como dom Antônio, ele considerava-se um cristão, embora “melhor do que vós”, pois acreditava “só em Cristo, sem macular a religião com a idolatria como fazeis com a vossa. Aprendi a religião cristã e a pratico diariamente, e se vós a tivésseis aprendido, não serviríeis” aos portugueses.

Ao longo da carta, Poti entendia a aliança entre potiguares e neerlandeses como promotora da liberdade desfrutada por sua nação. Os batavos tratavam-nos e chamavam-nos de irmãos, motivo suficiente para resistir aos reiterados convites dos oponentes: “Não, Filipe, vós vos deixais iludir; é evidente que o plano dos celerados portugueses não é outro senão o de se apossarem deste país, e então assassinar ou escravizarem tanto a vós como a nós todos.” Ele conclamava, igualmente, os potiguares de dom Antônio a abandonar a causa portuguesa para viverem juntos na terra que era a sua pátria, “no seio de toda a nossa família”. Ao contrário da missiva de Camarão endereçada aos índios, para Poti os neerlandeses eram ainda mais ricos que os portugueses, promoviam socorros com o envio de grandes armadas e logo se apossariam de todo o Brasil, pois o rei de Portugal encontrava-se em situação difícil, sem recursos e forças. Seus aliados mantinham posições não somente em Pernambuco, mas também nas Índias Orientais e em muitas outras terras. Ele, enfim, considerava inconcebível falar da fraqueza dos Países Baixos: “Estive e me eduquei em seu país. Existem lá navios, gente, dinheiro e tudo em tanta abundância como as estrelas do céu; e disso tem vindo para cá alguma coisa” (Poti, citado por Souto Maior, 1913: 409).

Ora favoráveis aos portugueses, ora aos neerlandeses, esses testemunhos remetem ao problema suscitado pela inserção dos tupis na trama da colonização. Os registros não deixam dúvidas do emprego de valores cristãos e políticos, próprios do Antigo Regime, por parte de Poti e Camarão. Lealdade e fé constituem temas centrais em suas estratégias para fortalecer as alianças com os colonizadores. Decerto, à época serviços e lealdades pressupunham justa recompensa. Do lado neerlandês, os chefes potiguares certamente moviam-se segundo essa lógica, lutavam contra os portugueses para preservar suas lideranças e pleitear maior autonomia para sua nação. Inicialmente, Poti e Paraupaba não atuavam como líderes indígenas, mas como meros intérpretes de funcionários holandeses.

Efetivamente, no Recife, o governo da Companhia das Índias marginalizava esses índios por duvidar de sua lealdade. Para reverter a situação, ambos procuraram negociar diretamente com o Conselho dos xix em Amsterdã e pleitear o controle de postos no Brasil holandês. Demonstravam, então, dominar os canais de negociação, o jogo político, entre o centro e as periferias (Shils, 1975).

No centro, o apoio à missão de Poti e Paraupaba baseava-se no reforço da aliança militar e no ideal de transformá-los em protestantes sedentários. Os batavos andavam ainda temerosos com a epidemia de varíola e com a desastrosa participação tupi na guerra movida contra os portugueses na África Ocidental. As pesadas baixas poderiam fortalecer a propaganda lusa destinada a ampliar o número de aliados indígenas. Essa conjuntura favoreceu o pleito dos potiguares para o estabelecimento de jurisdição própria, do autogoverno para os tupis. Depois de alcançadas as metas, ambos retornaram a Pernambuco em março de 1645. Embora o Supremo Conselho apoiasse pedidos de maior autonomia para aldeias, os oficiais do Recife viam com desconfiança as intenções diplomáticas dos índios. Duvidavam, sobretudo, de sua lealdade. Percebe-se, então, como defendeu Marcus Meuwese, o recurso empregado pelos potiguares para fortalecer suas posições em Pernambuco, recorrendo ao Conselho dos xix em Amsterdã. De imediato, porém, a estratégia para torná-los lideranças indígenas não teve o sucesso esperado. De fato, eles somente ocupariam posições de destaque depois de iniciada a guerra movida pela resistência luso-brasileira.¹⁰ Se inicialmente não obtiveram o controle das comunidades nativas, depois dos combates intensificados os oficiais não poderiam prescindir da teia de aliados controlada pelos dois potiguares. Assim, tão logo eles tornaram-se guerreiros, iniciaram-se as investidas epistolares de Filipe Camarão com a intenção de aliciá-los para a causa portuguesa.

Em suma, Poti e Paraupaba recorrem ao Conselho dos xix para incrementar a aliança militar e pleitear maior autonomia para sua nação. Seus feitos seriam recompensados com privilégios redistribuídos entre seus parentes e protegidos, como veremos a seguir. As táticas de defesa da nação potiguar encontravam-se pormenorizadas nos dois manifestos de Antônio Paraupaba remetidos, entre 1654 e 1656, aos Senhores Estados Gerais dos Países Baixos Unidos. Na proclamação de dom Antônio, não estava explícita a defesa da sua comunidade; antes pregava a união dos potiguares para enfrentar os hereges calvinistas. Todavia, sem aliados, Camarão não teria serventia aos portugueses, perderia o maior trunfo e a fonte de seu poder.

Mercês aos potiguares

Depois de 1654, os neerlandeses e seus principais aliados deixaram Pernambuco como derrotados na guerra. Antes, na segunda batalha de Guararapes, Poti caíra prisioneiro e terminara, de forma pouco honrosa, a sua participação nos eventos. Ao comentar o episódio, Diogo Lopes Santiago lembrou que Poti nunca atendeu aos pedidos de Camarão para lutar pelos portugueses. Ao fim da batalha, entre 2 mil inimigos estavam mortos capitães, oficiais, o coronel e o almirante. Os portugueses também aprisionaram o aliado flamengo Poti, que permaneceu a ferros por dois anos e meio. Embarcado como prisioneiro, encontraria a morte rumo a Portugal (Santiago, 1660: 555). A versão de Paraupaba acerca da morte do companheiro destaca a crueldade dos portugueses. Barbaramente tratado, Poti padecia dos mais diferentes tormentos, “foi atirado, preso por uma cadeia de ferros nos pés e nas mãos, a uma enxovia escura, recebendo por alimento unicamente pão e água, e realizando ali mesmo durante seis longos meses as suas necessidades naturais”. Por vezes era libertado para aproveitar a luz solar, quando religiosos e alguns parentes forçavam-no a abjurar o calvinismo e prestar vassalagem ao soberano português. Caso aceitasse a nova aliança, receberia uma patente de capitão, “garantindo-lhe de futuro maiores vantagens”.¹¹

Depois da derrota, Paraupaba passou a residir na Holanda com dois filhos. Sem índios para liderar, ele se manteve com um posto na cavalaria em Hertogenbosch (Meuwese, 2003: 207). Logo ao chegar, redigiu o primeiro manifesto para sensibilizar os Estados Gerais e salvar seus parentes da vingança portuguesa, visto que haviam permanecido no Brasil sem apoio batavo. Longe da parentela, o potiguar perdia, entre os batavos, seu principal trunfo político: conduzir milícias indígenas à guerra com os luso-brasileiros. Em manifesto às autoridades dos Estados Gerais, em 1654, ele renovou seus votos à verdadeira fé cristã reformada e rogou por auxílio para salvar sua nação das garras portuguesas. Para evitar as cruéis matanças, relatou Paraupaba, os chefes levaram mulheres e crianças para as terras inóspitas próximas de Cambresine, no sertão além do Ceará. Permaneceram, no meio de ferozes animais, durante dois anos, “conservando-se à disposição deste Estado e fiéis à Religião Reformada que aprenderam e praticam”. Essa gente contava somente com o apoio batavo para livrá-la da triste sina e continuar a luta que a tornaria livre da opressão lusitana. Do contrário, a nação potiguar e os

10 Para mais detalhes da negociação, ver Meuwese (2003: 171–83).

11 Segunda exposição de Paraupaba, em 1656, citada por Souto Maior (1913: 430–1).

demais índios não teriam a recompensa “por seus fiéis serviços, e tantas e tão longas misérias, fomes e massacres”.¹²

O tom dramático do manifesto não sensibilizou as autoridades em Amsterdã. Os feitos de Paraupaba contra os rebeldes luso-brasileiros não mereceram essa recompensa, mas nem assim ele desistiu de seus intentos. Passados dois anos, o potiguar, “exilado” nos Países Baixos, lançou mais um apelo. No segundo manifesto, Paraupaba renovou o pacto com as autoridades batavas baseado na lealdade militar e na fé renovada. Descreveu as inúmeras atrocidades perpetradas pelos portugueses e as condições adversas enfrentadas pelos índios refugiados no sertão remoto. Solicitava, mais uma vez, o envio de tropas para livrar a sua nação da vingança portuguesa. Sua súplica, mais uma vez, foi em vão. Ele morreria logo depois do envio do segundo manifesto. Entre neerlandeses e potiguares, a aliança militar e religiosa enfrentava muitos impasses. Se durante os combates a desconfiança dos oficiais do Recife era mitigada devido à carência de soldados nos campos de batalha, depois da retirada neerlandesa não havia mais interesse em revigorar o pacto. Politicamente, Paraupaba estava aniquilado. De fato, ele não defendia apenas a sua nação, mas lutava para recuperar seu prestígio, perdido desde a derrota para os portugueses de Pernambuco.

O prestígio dos chefes potiguares, todavia, não definhou somente com a perda do Recife. Muito antes, não eram novas as suspeitas sobre o fervor religioso dos índios convertidos ao calvinismo. Embora os índios reafirmassem, em cartas e manifestos, a defesa da verdadeira religião, os oficiais e pastores batavos frequentemente denunciavam as práticas de ritos e de danças indígenas entre os índios convertidos. Percebiam também o emprego de crucifixos e rosários, símbolos do catolicismo que deveriam estar banidos do cotidiano potiguar. Consideravam, enfim, que os índios estavam longe de professar a verdadeira religião calvinista. A administração holandesa, no tempo de Nassau, enfrentava igualmente o problema do alcoolismo entre os tupis. O Supremo Conselho tentou proibir o consumo de bebidas, pois o hábito era contrário ao bom desempenho dos índios nas lavouras e nos serviços militares. O diretor dos índios, Johannes Listry, relatou que os chefes eram incapazes de controlar as desordens nas aldeias, pois padeciam dos mesmos vícios de seus subordinados. Além da aliança e do fervor religioso, eles empenhavam-se na produção e no consumo de bebidas.

Em março de 1642, o mesmo diretor comunicou a Nassau o vergonhoso hábito de Pedro Poti de consumir, em exagero, bebidas alcoólicas. Ele rara-

mente andava sóbrio, afirmava Listry. Chamado à presença de João Maurício, o potiguar prometeu não perpetuar os constrangimentos provocados pela embriaguez. As denúncias contra Poti, porém, não se referiam apenas ao excesso de álcool. Na aldeia Masariba, o ministro calvinista Thomas Kemp reclamou da conduta imprópria do capitão Pedro Poti. Além da ingestão de cauim e aguardente, Kemp suspeitava que ele e os demais dançavam e pintavam o corpo ao modo tupi. Inúmeros testemunhos apontavam o inadequado comportamento dos índios convertidos ao calvinismo e educados nos Países Baixos a expensas da Companhia das Índias Ocidentais. O Conselho dos XIX constatou, com decepção, a falência do projeto de civilizar os potiguares. Os recursos gastos nessa operação não resultaram em bons calvinistas. Poti e Paraupaba perpetuavam hábitos não muito diferentes dos encontrados nas muitas aldeias do Brasil (Meuwese, 2003: 162, 166–8, 175; Mello, 1947: 197–225).

Eles sabiam escrever e se expressar, dominavam os circuitos políticos, o jogo entre as autoridades, mas não empregaram essa habilidade para defender a causa batava. Pretendiam fortalecer a sua nação e manter suas lideranças, como chefes indígenas, mas para tanto era imprescindível o apoio dos flamengos. Ao contrário de Meuwese, considero que os chefes potiguares não pretendiam apenas alcançar a autonomia política de sua nação. Com a intervenção junto ao Conselho dos XIX, Poti e Paraupaba reforçavam a independência de seu povo para viabilizar e fortalecer o próprio poder de liderança.

Os impasses encontravam-se também nas leis favoráveis à liberdade dos índios. Pedro Poti era, no entanto, categórico ao defender o tratamento amigável dispensado pelos batavos aos índios: “Jamais se ouviu dizer que tenham escravizado alguns índios ou os mantido como tal”.¹³ Nesse sentido, antes mesmo da invasão a Pernambuco, os neerlandeses estabeleceram o direito dos índios à liberdade. Em 1629, o regimento das novas praças conquistadas asseverava que os nativos permanecessem livres da escravidão. Esse princípio nem sempre foi respeitado, embora o governo de Nassau e o Conselho dos XIX tivessem a preocupação de criar aliados nativos. Ambos culpavam a “diabólica cobiça da inconstante riqueza”, responsável pela evidente exploração dos índios. As promessas e as resoluções, portanto, não os protegiam dos trabalhos compulsórios. Em carta à Câmara de Zelândia, Gedeon Morris denunciou o desrespeito ao regimento de 1629, ao afirmar que os índios livres somente o eram no nome, pois de fato tratava-se de escravos, servos obrigados a trabalhar por um mês e receber como salário três varas de pano (Mello,

12 Primeira exposição de Paraupaba, em 1654, citada por Souto Maior (1913: 429).

13 Carta de Pedro Poti, citada por Souto Maior (1913: 408).

1947: 207). Entre o centro e as periferias, as leis neerlandesas eram submetidas a provas de fogo e, não raro, se alteravam.

Mais uma vez fica evidente que a autonomia dos índios, defendida pelos chefes potiguar, contrariava os interesses coloniais neerlandeses. Nesse ponto reside a ambivalência de interesses recorrente não apenas nas relações entre tupis e batavos, mas também entre os tupis e os portugueses. A civilidade de seus hábitos, o abandono da bebida, danças e pinturas corporais não os tornariam iguais aos portugueses e neerlandeses. A absorção dos valores cristãos nem mesmo os transformaria em dóceis agentes da colonização. As recompensas e os serviços alcançados por dom Antônio Filipe Camarão padeceram, igualmente, da mesma ambivalência detectada na trajetória de Poti e Paraupaba.

Na carta régia de maio de 1633, Felipe IV de Espanha reconhecia os serviços prestados pelos índios liderados por Filipe Camarão a partir do atestado enviado a Lisboa pelo general Matias de Albuquerque. Para conservar os índios quietos e obedientes, o soberano enviava algumas mercadorias, como pano de linho, pentes, facas, tesouras, espelhos, velórios e “outras coisas semelhantes com que se obriguem a assistir na guerra”. Para o principal, Antônio Filipe Camarão, tido como bom cristão e respeitado por todos os índios da capitania de Pernambuco e das demais até o Ceará, concedia, porém, a mercê do hábito da Ordem de Cristo com 40 mil réis de renda, uma patente de capitão-mor dos índios potiguares com outros 40 mil réis de soldo pagos no almoxarifado dessa capitania. Entre as mencionadas graças, incluía ainda um brasão de armas.¹⁴ Dois anos depois, chegou a Pernambuco um documento com notícias sobre o hábito de Cristo e o título de dom. A partir de então, o chefe potiguar passou a ser nomeado dom Antônio Filipe Camarão. Data de 1638 a notícia da mercê de uma “comenda de duzentos ducados” recebida pelo principal (Coelho, 1654: 249, 335), embora a graça de Sua Majestade fosse referente ao ano de 1641. Em carta ao conde da Torre, a regente de Portugal, princesa Margarida, concedeu a prestigiosa mercê e uma cadeia de ouro, no valor de 2 mil reales, com uma medalha da princesa. As dádivas eram recompensas pelos serviços prestados pelo potiguar em abril de 1638, quando se rechaçaram as investidas de Nassau para invadir a cidade do Salvador da Bahia (Mello, 1967: 29).

Inicialmente os cavaleiros das Ordens Militares eram defensores da cristandade, lutavam contra os infiéis e prestavam vassalagem ao Papa. Aos poucos,

14 Registro de carta de Sua Majestade escrita a Matias de Albuquerque sobre os índios e Camarão. *Documentos históricos*, vol. 16, Rio de Janeiro, 1930: 466–7.

o hábito de cavaleiro perdeu a áurea religiosa e tornou-se um símbolo da Monarquia. Em Portugal, o soberano era administrador das Ordens Militares e empregou seus recursos para premiar os feitos militares de seus vassalos. Ao recorrer ao fabuloso patrimônio das Ordens, antes sob o comando do Sumo Pontífice, os reis incentivaram os guerreiros a consolidar as fronteiras do reino, lutar contra os mouros e os castelhanos, acelerar o processo de centralização e consolidação da Monarquia lusitana. Os cavaleiros ainda contribuíram para a manutenção das conquistas ultramarinas em face das ameaças dos infiéis. Nas guerras de Pernambuco, os hábitos das Ordens Militares eram o principal trunfo para remunerar a valentia e a lealdade de súditos como Filipe Camarão.

Os cavaleiros pertenciam à nobreza, por dispor de foro especial, imunidades e rendas pagas com o patrimônio das Ordens ou com as alfândegas locais. Entre outros privilégios, os cavaleiros e os comendadores das Ordens Militares tinham pensões e foro privativo quando se envolviam em causas crime e cíveis, por serem pessoas religiosas (Dutra, 1970: 18–9). Contando com o foro eclesiástico, eles seriam julgados somente pelos juizes dos cavaleiros e, mesmo assim, ainda podiam apelar à corte de terceira instância. Se recebessem a condenação da Mesa de Consciência e Ordens e do rei, mestre das Ordens, não seriam punidos em público. Em casos envolvendo crimes graves, perdiam a insígnia antes de receber o castigo.

Envolvido em crimes, existia grande possibilidade de o cavaleiro permanecer impune, pois o juiz dos cavaleiros era figura rara nas conquistas portuguesas da América. Assim, a sentença não poderia ser cumprida, e o réu não seria punido pelas autoridades locais. A concessão de hábitos aos índios dotava-os, por lei, de honras indisponíveis a boa parte dos moradores da América portuguesa. O hábito, então, promoveria a inversão das hierarquias, a mercê criaria constrangimentos aos governadores e capitães, acirraria disputas locais e dificultaria a ação dos missionários.

Mesmo assim, os soberanos prometeram a vários chefes o título de cavaleiro de uma Ordem Militar, mas nem sempre a honra era efetivada, como ocorreu com Filipe Camarão. Na Chancelaria da Ordem estão atestadas as seguintes mercês ao valoroso potiguar:

[...] faço saber aos que esta minha provisão virem que confiando na bondade discrição e saber frei D. Antônio Filipe Camarão cavaleiro professo da mesma ordem, comendador da comenda dos moinhos da vila de Soure que conforme a obrigação que tem como cavaleiro que dela procurara a conservação e acrescentamento dos bens e rendas da dita Ordem em especial os que pertencerem aos ditos moinhos.

Para tanto, o índio agraciado deveria, em dois anos, pagar o que devia à Ordem de Cristo; caso contrário, perderia parte da mercê. O documento da Chancelaria da Ordem de Cristo ainda lembrava a necessidade de se recorrer à dispensa papal como condição de receber a mercê. Caso não alcançasse o perdão, Filipe Camarão não seria beneficiado, pois para dispor dos rendimentos provenientes da comenda em Portugal eram necessários serviços militares no norte da África.¹⁵

A folha de serviços do chefe potiguar era extensa. Além das batalhas, após receber a comenda, dom Antônio sobressaiu-se como protetor dos civis em fuga de Itamaracá e da Paraíba. Diogo Lopes Santiago relatou o episódio e destacou o serviço do terço da Paraíba, de capitães da infantaria e das ordenanças da terra ao acompanhar “os moradores para os defenderem, se caso o inimigo os acometesse na jornada e o Camarão viesse na retaguarda com outros” (Santiago, 1660: 426). Em seguida, para obter suprimentos, ele ainda rumou para o Rio Grande a fim de reunir gado e enviá-lo ao arraial de Pernambuco. Afora os suprimentos para a tropa, o feito tencionava inviabilizar, por falta de abastecimento, a permanência dos neerlandeses no Forte Ceulen (Mello, 1967: 46). Ele, no entanto, não participou dos eventos que levaram à vitória final dos luso-brasileiros. Suas últimas façanhas foram registradas nas narrativas da primeira batalha dos Guararapes, em 19 de abril de 1648. Lá Camarão participou de sua derradeira peleja contra os batavos. Cerca de um mês depois, aos 48 anos, “faleceu de doença”, longe dos campos de guerra. “Tão fidelíssimo à nação portuguesa”, soldado ardiloso, bom cristão e virtuoso, dom Antônio ouvia missa todos os dias e rezava o ofício de Nossa Senhora. Seus predicados, segundo Lopes Santiago, valeram-lhe o posto de governador dos índios do Brasil, o título de dom e o hábito da Ordem de Cristo. Por sua lealdade e fervor religioso, foi “enterrado com muita honra e pompa funeral na igreja do arraial, deixando seus soldados índios mui pesarosos de sua morte” (Santiago, 1660: 528).

Ao construir o herói, Santiago cometeu alguns equívocos e teve alguns lapsos de memória, pois, além de esquecer a comenda, enganou-se ao denominá-lo governador dos índios do Brasil, quando, de fato, segundo a documentação, era apenas capitão-mor dos potiguares e governador dos índios de Pernambuco. Na derrota portuguesa em Porto Calvo (fevereiro

de 1637), o cronista não deixou de mencionar a presença de dom Antônio, embora relatasse de forma obscura a sua atuação no evento. Aí participaram 1.180 soldados, sendo 300 índios liderados por Camarão. Devido ao número muito superior de efetivos e armas, as forças comandadas por Nassau sagraram-se vitoriosas. Ao narrar o desbarato da tropa, Santiago pouco comentou sobre o desempenho do valoroso potiguar, apenas lembrou que o fidalgo conduziu todos os índios de sua tropa, “senão também levou em um cavalo, com uma lança na mão, a sua mulher, dona Clara” (Santiago, 1660: 118). Menos preocupado com a construção de heróis, o donatário Duarte de Albuquerque Coelho revelou: “Os índios de Camarão provaram mal neste dia, mas não assim Henrique Dias e seus negros” (Coelho, 1654: 287). Os detalhes mais sórdidos seriam fornecidos por um anônimo: “[...] o Camarão não fez neste dia mais que se emborrachar com aguardente que lhe deram, coisa que nunca fez e com isto nenhum dos seus fez nada, não o fez assim Henrique Dias, porque com os seus procedeu muito bem.”¹⁶

Não obstante seus companheiros de guerra tivessem devidamente registrado suas recompensas, em relação a dom Antônio existe notável falta de informação. Na Chancelaria da Ordem de Cristo, não existe processo de habilitação, nem a carta de hábito, nem o alvará para ser armado cavaleiro. Tendo ele defeito mecânico¹⁷ e sangue impuro, a dispensa papal também não foi localizada. Por certo, no intuito de preservar as alianças consolidadas pelos Áustrias, d. João IV, recém-estabelecido no trono, tratou de confirmar as mercês, sem fazer as devidas portarias, provisões e registros na Chancelaria (Olival, 2001: 107). De todo modo, registrou-se a comenda, que, por sua vez, lhe concedia o hábito. Sobre a patente de capitão-mor dos potiguares e o brasão de armas nada se conseguiu apurar. Em relação à comenda, em 1645, exigia-se o pagamento do serviço de demarcação, medição e divisão dos bens. Em plena guerra, dom Antônio talvez não tivesse recursos nem disponibilidade para inteirar-se do seu patrimônio. Por certo, faleceu, três anos depois, sem usufruir das benesses do título de comendador.

Do seu herdeiro, sabe-se, a princípio, que o governador de Pernambuco, Francisco Brito Freire, o recolheu à sua casa para doutriná-lo, como homenagem às bravuras paternas (Mello, 1967: 20-1, 49). Ele não herdou do pai

15 IANTT. Chancelaria da Ordem de Cristo, livro 36, fl. 36-36v; 236, fl. 10-10v; livro 24, fl. 447-447v. Agradeço a Ronaldo Vainfas a oferta desses documentos. Ver também *Documentos históricos*, vol. 17, Rio de Janeiro, 1930: 290-1.

16 Biblioteca Nacional de Lisboa – reservados códice 1555 fls. 209-212, citado por Mello (1967: 27).

17 Os indivíduos de origem humilde cujos pais e avós fossem trabalhadores braçais não poderiam receber mercês do rei, pois tinham defeito mecânico.

esses privilégios, nem comenda, nem hábito, embora pudesse apresentar ao Conselho Ultramarino os serviços paternos que não resultaram em mercê. Como as últimas não foram efetivadas, o filho poderia escrever ao monarca para suplicar recompensa pelos feitos militares do pai. De fato, era prática comum a apresentação de serviços prestados por antepassados mortos no pleito de hábitos das Ordens Militares. Muitos chefes tupis, como Arariboia, perpetuaram o prestígio alcançado em feitos militares, transferindo para os filhos patentes e controle sobre terras.¹⁸

Em 1682, o posto de capitão-mor e governador dos índios das aldeias de Pernambuco estava vago. Antes, fora destituído d. Antônio João Camarão devido a incidentes envolvendo mortes de índios. O governador de Pernambuco, d. João de Sousa (1682–1685), decidiu punir o governador dos índios por mau procedimento. Seria acusado de fazer insultos e tolerar, em suas aldeias, a ocorrência de assassinatos sem a devida punição. Atuou contra o serviço de Sua Alteza ao matar, de forma escandalosa e tirânica, uma índia a facadas. Em seu primeiro ano de governo, d. João de Sousa, a partir de denúncia feita por missionários, deu ordem de prisão ao mencionado chefe indígena. Depois de decretada, escreveu o governador, d. Antônio João Camarão:

se ausentou de sua aldeia, largando o seu posto e faltando à obediência que me devia, pelo que atendendo eu a todas as sobreditas razões, e as mais que sobre esta matéria me deram os religiosos missionários, que assistem naquelas aldeias, achei por ser muito conveniente ao serviço de Deus, bem daqueles índios prover o dito posto em pessoa de melhor zelo e doutrina (Costa, 1983: 45).

Anos depois, d. Antônio João Camarão desembarcava em Lisboa em busca de recompensas por serviços militares. Estava em companhia do seu protetor, o governador geral e almotacé-mor Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho (1690–1694). Este “o tem em sua casa e está sustentando por não ter coisa de que se valha, e que como vinha a despachasse por seus serviços, e os de seu Pai dom Antônio Filipe Camarão”. Em consulta do Conselho Ultramarino ao rei d. Pedro II, fica evidente que o governador dos índios destituído por mau procedimento e assassinato estava na miséria, embora fosse filho do herói das guerras de Pernambuco. Ele não herdou

a patente de governador dos índios diretamente do pai, pois o sucessor de Filipe Camarão foi seu primo, Diogo Pinheiro Camarão. Em 1695, certamente com idade avançada, apelava às autoridades metropolitanas para alcançar mercê pelos serviços prestados pelo pai. Por não portar documentos comprobatórios, nem o testamento paterno, não poderia solicitar os privilégios suplicados. Sendo índio pobre e incapaz de financiar a viagem de retorno a Pernambuco, o Conselho concedia “uma ajuda de custo para ele, e seus dois companheiros, e uma ração para eles na Nau Nossa Senhora da Estrela que vai para a Bahia para daí passarem a Pernambuco”.¹⁹ Em respeito aos serviços prestados por dom Filipe Camarão, seu filho recebeu somente 30 mil réis de ajuda de custo e se recolheu a Pernambuco.

As recompensas inerentes aos serviços militares escaparam das mãos do pai e do filho, pois nem mesmo a viagem a Lisboa, nem o apoio do almotacé-mor foram capazes de sensibilizar o Conselho Ultramarino. Suas expectativas de honra foram malogradas, pois o monarca, em seu atributo de justiceiro, nem sempre recompensou com equidade os feitos nas guerras de Pernambuco. Assim, não restam dúvidas da habilidade e das estratégias traçadas pelas chefias potiguaras para obter os símbolos de prestígio próprios das sociedades ibéricas do Antigo Regime. No entanto, em uma sociedade estamental, os bens materiais e simbólicos não eram franqueados aos súditos de sangue impuro, portadores de defeito mecânico e inclinados a hábitos controversos. Malogro semelhante também atingiu os potiguaras aliados dos neerlandeses. Sem suas tropas e isolado nos Países Baixos, Paraupaba perdeu o principal trunfo para sustentar suas reivindicações.

18 A sesmária, doada em 1568 a Arariboia, seria confirmada em 1684. Ver Os índios da aldeia de Berbané – Alvará de 26 de outubro de 1684. Arquivo Nacional, Sesmarias – Inventários – BI 15.2822. *Publicação do Arquivo Nacional*, 27, 1931.

19 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei d. Pedro II, sobre o requerimento do capitão-mor dos Índios da capitania de Pernambuco, d. Antônio João Camarão, pedindo ajuda de custo para regressar a mesma. 14/3/1695. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Pernambuco cx. 17 doc. 1675.

Referências bibliográficas

BOXER, Charles R.

(1957) *Os holandeses no Brasil*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004.

CALADO, frei Manuel

(1648) *O valeroso Lucideno*, tomo I. São Paulo: Edusp, 1987.

COELHO, Duarte de Albuquerque

(1654) *Memórias diárias da guerra do Brasil*. São Paulo: Beca, 2003.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da

(1983) *Anais pernambucanos*, vol. 3. Recife: Fundarpe.

DUTRA, Francis

(1970) "Membership in the Order of Christ in the Seventeenth Century: its rights, privileges and obligations", *The Americas*, n. 27, p. 3-25.

ELIAS, Norbert

(1939) *O processo civilizador*, vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

GONÇALVES, Regina C.

(2007) *Guerras e açúcares*. Bauru: Edusc.

ISRAEL, Jonathan

(1995) *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

LAET, Joannes de

(1644) "Historia ou Annaes dos feitos Companhia Privilegiada das Índias Ocidentais desde o começo até o fim do anno de 1636", *Anais da Biblioteca Nacional*. vol. xxx, 1908.

MELLO, Evaldo Cabral de

(1975) *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

(1999) "Os holandeses no Brasil." Em: HERKENHOFF, Paulo (org.). *O Brasil e os holandeses*. Rio de Janeiro: Sextante.

(2006) *Nassau, governador do Brasil Holandês*. São Paulo: Companhia das Letras.

MELLO, José Antônio Gonsalves de

(1947) *Tempo dos flamengos*. Recife: Massangana, 1987.

(1967) "D. Antônio Filipe Camarão". Em: *Restauradores de Pernambuco*. Recife: Imprensa Universitária.

MEUWESE, Marcus P.

(2003) "For the peace and well-being of the country: intercultural mediators and the Dutch-Indian relations in the New Netherland and Dutch Brazil, 1600-1664." Tese de Doutorado, Notre Dame University.

NIEUHOFF, Johan

(1682) *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1981.

OLIVAL, Fernanda

(2001) *As Ordens Militares e o Estado moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar.

PUNTONI, Pedro

(2004) "As guerras no Atlântico Sul", Em: BARATA, Themudo & TEIXEIRA, Nuno Severiano (orgs.) *Nova história militar de Portugal*, vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores.

SANTIAGO, Diogo Lopes

(1660) *História da guerra de Pernambuco*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004.

SHILS, Edward

(1975) *Centro e periferia*. Lisboa: Difel, 1992.

SOUTO MAIOR, Pedro

(1912) "Dois índios notáveis e parentes próximos", *Revista Trimestral do Instituto do Ceará*, vol. xxvi.

(1913) "Fastos pernambucanos", *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, n. 75, 1ª parte.

VAINFAS, Ronaldo

(2008) *Traição*. São Paulo: Companhia das Letras.

WATJEN, Hermann

(1921) *O domínio colonial holandês no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

Entre perdas, feitos e barganhas: a elite indígena na capitania de Pernambuco, 1669–1732

A condição de aldeado foi imposta aos grupos indígenas como um instrumento de colonização e de uniformização dos estilos de vida, provocando um esvaziamento de seus símbolos culturais. Este trabalho, no entanto, se propõe a discutir o símbolo étnico que não desapareceu por completo e foi utilizado para fins políticos, representando um recurso de negociação de grupos indígenas para definir a situação mais vantajosa, sendo a condição de índio aldeado/aliado por vezes a escolha mais conveniente de algumas etnias para a sua coletividade e, principalmente, para seus líderes.

Aliados: “que merecem honras e mercês de Vossa Majestade”

Numa situação de busca pela sobrevivência, muitos grupos étnicos se permitiram aldear, sendo de fundamental importância a participação das lideranças indígenas para a formação e a conservação dos aldeamentos. Entendido assim, o sistema de aldeamento também foi fruto do interesse estratégico dos líderes indígenas em manipular, de modo consciente e em proveito próprio, o apelo à lealdade étnica para alcançar seus objetivos políticos.

Em Pernambuco, as etnias Tabajara e Potiguar, na figura de suas lideranças e por meio da cooptação colonial de seus principais, organizaram, controlaram e reprimiram os grupos que estavam sob seu comando, em prol dos interesses do projeto colonial, sendo então desviados de seu papel de líderes étnicos para serem colaboradores da Coroa e da Igreja, tornando-se também, de certa forma, reféns de sua condição de aliados.

Ao se unirem aos portugueses num jogo de lealdade, esses indivíduos tornaram-se subjugados à “ordem” colonial, não podendo se rebelar por também fazerem parte dela. Numa relação que se iniciou com a troca de favores, os líderes das linhagens Camarão e Arcoverde tornaram-se cúmplices das tramas coloniais, ou seja, inseridos num jogo de cooptação, para serem reconhecidos e legitimados como líderes indígenas no espaço colonial, tiveram de se submeter aos códigos lusos.

Pelos “serviços reais e boa administração dos mesmos índios e tapuias rebelados”,¹ o potiguar d. Diogo Pinheiro Camarão, já capitão-mor dos índios, recebeu em 1669 licença para prover o cargo de administrador das aldeias do Rio Grande. A partir de carta de el-rei de 21 de junho de 1672, estabeleceu-se aos governadores das praças das capitânicas de Pernambuco a garantia de “que não proponham nas aldeias das suas jurisdições oficiais de guerra que as governem senão as pessoas beneméritas das nações Tavaxara e Petiguara, que forem naturais das mesmas capitânicas e lhes tocar o governo dos índios de cada uma das aldeias”.² A Coroa cedeu privilégios aos chefes dessas etnias, mais precisamente às famílias Arcoverde e Camarão, para que governassem os terços dos índios e suas aldeias, o que de certa forma confirmaria a tradição Tupi em relação ao papel dos principais como lideranças guerreiras.

Afinal, aos colonos era necessário “ter os índios aldeados contentes, unidos para as ocasiões que se podem oferecer de guerra contra os tapuias bárbaros, sendo a participação dos líderes indígenas agora como capitães, alferes e mais oficiais” importante, a fim de se ter a confiança dos demais índios, para quando, se “necessário, fazerem guerra a alguma nação bárbara nossa inimiga, os ache prontos. [...] os capitães-mores não poderão fazer por si nem pelos índios guerra que não seja defensiva por que para o fazerem ofensiva vos hão de dar parte”. Mas convindo aos interesses da colônia, após a consulta dos administradores da capitania e dos “missionários das aldeias”, poderiam fazê-la.³

Os líderes indígenas não possuíam autonomia quanto ao governo de seus subordinados, os índios aldeados. Mesmo assumindo uma posição tradicional de chefe guerreiro, isso representava apenas o *status* de tal cargo, pois o

1 Carta do rei para o governador e capitão geral do Brasil. 18/7/1669. Arquivo Histórico Ultramarino de Portugal (AHU), cód. 276 fl. 17v-18.

2 Carta do rei para o governador de Pernambuco. 21/6/1672. DHBN, 67, p. 161.

3 Carta do rei para o governador de Pernambuco. 11/1/1701. Livro de Ordens Régias 1693-1701, p. 226.

seu significado na tradição tupi de promover e coordenar o curso das guerras havia sido esvaziado pelas necessidades coloniais.

Possuir esse cargo, no entanto, era sinônimo de inserção na hierarquia da sociedade colonial, tal qual os demais oficiais “brancos”. Por isso é preservada pelas lideranças aliadas, no caso dos Camarão e dos Arcoverde, a obtenção dos postos de “comando” dos terços de índios; no caso da administração das aldeias de Pernambuco, o cargo de governador dos índios.

Os principais nomes da liderança Potiguar foram: Antônio Filipe Camarão, capitão-mor (1633-c.1660); Francisco Pinheiro Camarão (pai de Diogo Pinheiro Camarão); Diogo Pinheiro Camarão, governador dos índios do Rio Grande (1669), governador e capitão dos índios da capitania de Pernambuco (1672-1683); Sebastião Pinheiro Camarão, tenente (1683), governador e capitão dos índios (1694-1721); Antônio João Camarão, capitão (1677-1682); e Antônio Domingos Camarão, capitão (1703) e último governador dos índios (1721-1732). Por parte dos Tabajara se destacaram: Agostinho Gonçalves Perrasco (1636-1674); Antônio Pessoa Arcoverde, tenente (c.1675-1683), capitão (1683) e governador dos índios (1683-1694); Domingos Pessoa Perrasco Arcoverde, tenente (1698-1702); Manuel Pessoa Arcoverde, tenente (1703-?) e tenente e cabo da aldeia do Una (1706-?); e Antônio Domingos Camarão Arcoverde, mestre de campo (ant. 1734).⁴

Tabajaras e potiguares alternavam-se no poder nos cargos de capitão, tenente e sargento, concedidos por mercês régias. Os cargos normalmente eram passados de pai para filho, mas as patentes também podiam ser transferidas em virtude da morte de outro líder indígena, parente ou não (“Confirmação de patente de Domingos Pessoa Perrasco tenente do gov. dos índios da capitania de PE, por falecimento de Antônio Pessoa Arcoverde”),⁵ ou por via de promoção (“Carta patente de confirmação de d. Antônio Domingos Camarão no posto de capitão do terço dos índios, que vagou por promoção de

4 Confirmações de patentes 18/7/1669, AHU, cód. 276, fls. 17v-18 ; 22/6/1672, AHU, cód. 118, fls. 132-132v; Ant. 1675. Março PE 01 - Papéis Avulsos; 12/4/1683, AHU, cód. 119, fl. 454v; 2/12/1683, AHU, cód. 120, fls. 29v-30v; 13/3/1688, AHU, cód. 120, fls. 286v-287v; 5/3/1694, AHU, cód. 122, fls. 6-6v; 23/7/1694, AHU, cód. 122, fls. 104v-105v; 27/11/1698, AHU, cód. 123, fls. 104-105; 12/9/1702, Livro de Ordens Régias 1704-5, p. 82; 14/5/1703, AHU, cód. 124, fl. 191v; 25/6/1706, AHU, cód. 124, fl. 330; 25/2/1715, DNBH, vol. 40, p. 10; e ant. 22/3/1734, AHU ACL 015, cx. 46, doc. 4129.

5 Confirmação do rei de patente ao governador de Pernambuco. 27/11/1698, AHU, cód. 123, fls. 104-105.

Manuel Pessoa Arcoverde”),⁶ ou ainda por brigas e desentendimentos (“por ódio que me tem o meu governador e cunhado d. Sebastião Pinheiro Camarão junto com um frade capucho missionário que assistia na minha aldeia de vossa majestade e meu irmão Manoel Pessoa Arcoverde genro do dito d. Sebastião [...] capitularam contra mim e meus filhos”).⁷

A distribuição de patentes entre os chefes Tabajara e Potiguar era feita por acordos e conveniências, além do parecer dos missionários, visto que estes tinham importante papel nas escolhas dessas lideranças nas aldeias.⁸

Entre interesses diversos, governadores de índios podiam entrar em desentendimentos com os missionários, como no caso do governador dos índios de Pernambuco, d. Sebastião Pinheiro Camarão, que em carta ao rei “se queixa do que se tem obrado o padre Frei Damião das Chagas”, missionário da aldeia da Alagoas, sobre o posto de capitão-mor da dita aldeia.⁹ Noutras vezes, podiam estar sintonizados com suas escolhas, como no caso do mesmo governador junto a um frade capucho missionário, “ao tramar contra” Domingos Pessoa Perrasco¹⁰ sobre a sua destituição do cargo de tenente.

Após o governador dos índios e os missionários das aldeias escolherem um nome para assumir determinada patente, a nomeação era enviada ao rei como forma de petição para sua confirmação, a qual também passava pelo aval do governador da capitania.

As consultas para mercê eram feitas de acordo com um padrão que devia ser seguido por todos. Em primeiro lugar, declaravam-se nome do requerente, filiação, naturalidade, tempo de serviço e qualidade dos mesmos. Em seguida, vinha um relato dos serviços extraídos de certidões; logo após, a relação das mercês pedidas, referência à apresentação da folha corrida e da certidão do registro de mercês e menção à declaração fiscal de que os papéis estavam correntes (Albuquerque, 1968: 20). Após essa maratona burocrática, o conselho dava o parecer e, posteriormente, a consulta era encaminhada ao rei.

De posse das patentes concedidas, as lideranças indígenas tinham uma série de privilégios, além do soldo e do comando da aldeia, que garantiam a

sua sobrevivência – fato lamentado pelo já citado tenente Domingos Pessoa Perrasco, que, ao ser destituído do cargo por conchavo de seu irmão Manoel Arcoverde e do sogro deste, Sebastião Camarão, sem ser transferido para outra patente, foi expulso com sua esposa e filhos da aldeia. Sem patente e aldeia, o ex-tenente ficou “muito impossibilitado para sustentar mulher e três filhos”.

Mesmo sem ter o conhecimento de todos os lados da trama em que o dito tenente estava envolvido, pode-se dizer que a situação vivenciada pelo tabajara faz parte de uma história de conspiração de seus superiores e familiares. Por outro lado, sua história também revela que não só o *status*, como também a sua dependência financeira vinham do comando dos aldeamentos e do que isso lhe proporcionava.

Dependentes dessa instituição do sistema colonial, os Potiguara e os Tabajara, mesmo considerados indivíduos livres, tornaram-se presas dessa “liberdade”, pois fora dessa teia de aliança, lealdade e dependência eles ficariam mais à margem do que já se encontravam. Procurando então assegurar o prestígio de suas etnias, construído pelo contato com o colonizador, os Camarão e os Arcoverde unem os clãs com casamentos, talvez para afirmar as alianças e reforçar o reconhecimento de uma elite indígena na capitania, situação evidenciada na documentação pelos graus de parentesco entre os líderes.

Por outro lado, transformando a sua condição de dominados num discurso vencedor, os líderes souberam aproveitar as vantagens que a aliança com os portugueses lhes dava. Em cartas a el-rei se fazem merecer mercês pelos serviços prestados à Coroa. No dia 17 de dezembro de 1671, o potiguar Diogo Pinheiro Camarão pede ajuda de custo para si e seus capitães sob a justificativa de haver “servido 40 anos nas guerras vivas de Pernambuco, ocupando os postos até o de mestre de campo dos índios, que de presente exercitava achando-se nas batalhas, recontros e avançadas que se lhe ofereceram até a restauração daquela capitania, vem requerer a satisfação dos ditos”.¹¹ Diante de tal pedido, que remete aos momentos de importância inquestionável da presença indígena na vitória lusa sobre os “hereges batavos”, o conselho concede mercê ao líder potiguar e seus capitães.

Outras vezes, as petições são referentes ao aumento de tença. Quando o requerente ia solicitá-lo pessoalmente no reino, parte de sua mercê se destinava ao retorno ao Brasil, como no caso do pedido aceito do capitão d. Antônio João Camarão, situação na qual também lhe foi dada a ajuda de custo para voltar a

6 Confirmação do rei de patente ao governador de Pernambuco. 14/5/1703, AHU, cód. 124, fl. 191v.

7 Carta ao rei de Domingos Pessoa Perrasco. 12/9/1702. Livro de Ordens Régias 1704–1705, p. 82.

8 Carta do rei para o governador de Pernambuco. 11/1/1701. Livro de Ordens Régias 1693–1701, p. 226.

9 Carta do rei para o governador de Pernambuco. 8/5/1703. Livro de Ordens Régias 1704–1705, p. 80.

10 Carta ao rei de Domingos Pessoa Perrasco. 12/9/1702. Livro de Ordens Régias 1704–1705, p. 82.

11 Consulta do Conselho sobre a petição de dom Diogo Pinheiro Camarão. 17/12/1671. AHU, cód. 47, fls. 154.

Pernambuco: "Sobre o que pede [...] pelos seus serviços e os de seu pai Antônio Filipe Camarão. Solicita ajuda de custo para ele e seus companheiros e uma ração para eles na Nau Nossa Senhora de Castela que vai para a Bahia para se passarem a Pernambuco. O conselho parece se lhe dê 30 mil réis para volta a Pernambuco para tratar dos documentos necessários a ele."¹²

Também foram feitos pedidos de terras, como o de um dos filhos de Diogo Pinheiro Camarão, que solicitou a posse da "propriedade de uma légua de terra dos Ananases, fronteira aos negros rebeldes dos Palmares, na jurisdição da vila de Olinda, para situar uma aldeia, como era antes da guerra, para si e seus herdeiros".¹³ Aconteciam ainda petições não muito comuns, como a de uma "medalha em que esteja esculpida a sua real effigie",¹⁴ feita, entre outros pedidos, por Diogo Pinheiro Camarão.

Havia, de todo modo, alguns requisitos exigidos pelo alvará de 24 de julho de 1609 (Andrade e Silva, 1855-9: 270-1, citado por Albuquerque, 1968: 13) para se requerer mercê por serviços prestados. Primeiro, deviam ser apresentadas certidões autenticadas, passadas pelo superior do requerente e com visto da autoridade militar suprema, ou do governador, ou ainda da Câmara municipal, contendo a prestação dos serviços alegados. Na maioria das petições dos líderes indígenas na capitania pernambucana era o governador que expedia as certidões.

O segundo requisito exigia um tempo mínimo de serviço comprovado por fé de ofício, embora esse período exigido variasse nas petições, havendo ainda as concessões reais. No parecer de um requerimento de Diogo Pinheiro Camarão, o tempo exigido foi de 12 anos, período não atendido pelo indígena, sendo então negada a sua petição.¹⁵

Como terceiro requisito, era necessário apresentar folhas corridas tanto no lugar de moradia quanto no reino, para comprovar não se ter praticado nenhum crime que desmerecesse o pedido, mas se percebe que essa condição podia ser dispensada, como no caso de Diogo Pinheiro Camarão, que serviu "com tanta glória da Coroa".¹⁶

12 Consulta do governador. 14/3/1695. PE 01 - Papéis Avulsos.

13 Consulta do conselho sobre a petição de Diogo Pinheiro Camarão. 29/4/1672. AHU, cód. 84, fls. 440-440v.

14 Consulta do conselho sobre a petição de Diogo Pinheiro Camarão. 30/5/1672. AHU, cód. 84, fls. 447-447v.

15 Consulta do conselho sobre a petição de Diogo Pinheiro Camarão. 29/4/1672. AHU, cód. 84, fls. 440-440v.

16 Ibid.

O último requisito era a certidão de registro de mercês, documento que provava que a pessoa não tinha recebido o serviço anteriormente. Com essas exigências atendidas, o requerimento era avaliado pelo conselho para ser feito o parecer.

As mercês, no entanto, eram concedidas apenas às lideranças indígenas: exemplo disso é o parecer do ex-tenente Domingos Pessoa Perrasco Arcoverde, que, mesmo tendo feito parte da liderança indígena na capitania, sem sua patente teve negado o pedido acerca de uma ajuda de custo de uma tença de 40 mil réis: "O Conselho é do parecer que o que pede será um exemplo de prejudiciais consequências porque será abrir a porta para que os índios do Brasil a buscarem a mesma graça, por cuja e feito se lhe não deve aferir, especialmente quando o cofre se acha sem ter com que acudir às grandes despesas".¹⁷

O índio Domingos Pessoa Perrasco Arcoverde não conseguiu mercê, pois os privilégios adquiridos por indivíduos potiguaras e tabajaras estavam vinculados ao papel social que podiam barganhar na condição de líderes das companhias indígenas. Mesmo sem autonomia para promover ofensivas e ainda tutelada pela Igreja, essa liderança indígena era importante no espaço da colônia por sua força militar, o que nas cartas a el-rei sempre é rememorado por meio de uma história de lutas, vitórias e lealdade, construída pelas etnias, a partir de seus líderes, nas alianças com o colonizador.

Os hábitos e comendas das ordens religiosas também eram dados, principalmente em virtude da guerra da Restauração em Pernambuco, como recompensa aos soldados por demonstrar fidelidade à Coroa. Assim, os pedidos mais frequentes dos combatentes da dita guerra relacionavam-se aos hábitos da Ordem de Cristo.

Para receber o hábito de Cristo também havia algumas regras, como prestar serviços à fé cristã; em caso de matrimônio, deveria ser comprovada a "pureza de sangue" da mulher, que não podia ter ascendência moura, judaica ou gentia. A obrigação do voto de castidade e de pobreza foi dispensada - principalmente de pobreza -, pois o estatuto entendia que, para fazer a guerra, era preciso que os cavaleiros tivessem armas. Com a necessidade de possuir bens, os membros da Ordem dispunham de pensões, comendas e tenças da mesma, tendo de pagar-lhe em dois anos três quartos da renda de um ano (Albuquerque, 1968: 47-8).

Quando não possuíam nenhuma dessas exigências, os requerentes eram considerados pessoas com "defeitos", mas o rei, se lhe convinha, as dispensava. No caso das lideranças indígenas, os critérios para o requerente podiam

17 Consulta do conselho sobre a petição de Diogo Pinheiro Camarão. 27/4/1705. AHU, cód. 52, fls. 139v-140.

ser “seus procedimentos e serviços” e tratar-se de um “bom cristão”, como aconteceu com o potiguar Antônio Filipe Camarão, que, entre outras mercês, recebeu o hábito da Ordem de Cristo.¹⁸

Nas petições do hábito, eram pedidas juntamente comendas, pensões e tenças, como a expressa no requerimento do líder tabajara Antônio Pessoa Arcoverde, que demandou “hábito de Cristo com a tença de 60 mil réis pagos nos dízimos desta capitania de Pernambuco ou nos subsídios que paga o peso da balança, mandando se lhe dê o soldo do cargo que ocupa de tenente do dito governador Diogo Pinheiro Camarão”, e ainda aproveitou para “confirmar-lhe a seu filho Antônio Pessoa Arcoverde na companhia com que vem servindo no terço do sobredito governador”.¹⁹

Na Ordem Militar de São Bento, tida como a mais antiga da Espanha, e de Avis, as regras para adquirir o hábito eram semelhantes às da Ordem de Cristo. O motivo de a maioria das petições ser vinculada à aquisição do hábito da Ordem de Cristo se devia ao fato de esta conceder isenção de dízimos por mais anos; mesmo tendo comendas de grande valor, os “hábitos de Aviz e Santiago eram concedidos por serviços de menor importância que os requeridos para a obtenção do hábito de Cristo” (Albuquerque, 1968: 62).

Por serem menos onerosos à Coroa, os hábitos e comendas de Avis e Santiago eram os mais concedidos: d. Sebastião Pinheiro Camarão, por exemplo, recebeu o hábito de Santiago como resposta a um requerimento para receber o hábito de Cristo. Demonstrando descontentamento com a mercê, por meio de uma réplica de seu pai, d. Diogo Pinheiro Camarão, então governador dos índios, pediu que fosse substituído o hábito de Santiago pelo de Cristo, recebendo como resposta do conselho que a mudança poderia acontecer, se seu filho continuasse a servir ao rei.²⁰

Após 16 anos de serviços ao rei, d. Sebastião Pinheiro Camarão tornou a requerer o direito de receber o hábito de Cristo, mas não teve sucesso. Mesmo ao ser feito governador dos índios ainda se encontrava como “cavaleiro professal do hábito de Santiago”.²¹

18 Registro de uma carta de Sua Majestade escrita a Matias de Albuquerque. 14/5/1633. DHBN, 16, p. 466.

19 Petição de Antônio Pessoa Arcoverde, ant. 1675. Março PE 01 – Papéis Avulsos.

20 Consulta do conselho sobre a petição de Diogo Pinheiro Camarão. 30/5/1672. AHU, cód. 84, fl. 447-447v.

21 Carta patente de confirmação de dom Sebastião Pinheiro Camarão. 5/3/1694. AHU, cód. 122, fl. 6-6v.

A diferença das mercês concedidas aos índios em relação aos requerentes “brancos” residia no fato de o critério utilizado ser referente à manutenção da “ordem” na colônia, onde esses “presentes” tinham como objetivo a obediência dos grupos. Em opinião acerca do requerimento de d. Diogo Pinheiro Camarão, um dos conselheiros reforçou que a necessidade de pagar “mesadas” aos índios tinha como razão estes serem “filhos do interesse, não sendo agraçados aos benefícios recebidos e só o que se dá de presente atualmente os obriga a estarem prontos para tudo o que os governadores lhes ordenarem”.²² Foi ainda registrado no parecer do conselho que o rei concedera ao dito governador dos índios as mercês não por seu mérito, mas para a garantia da obediência dos índios que governava.

O papel social que as lideranças índias possuíam na manutenção da “ordem” colonial era o que lhes possibilitava ter acesso aos benefícios que a sociedade colonial oferecia. Inseridos no mundo colonial, mesmo que por temor e manobra de dominação, esses índios se integravam à hierarquia desse mundo e, entre sucessos e fracassos, lutavam para ser, se não reconhecidos, ao menos merecedores de privilégios por estarem na condição de aliados/aldeados.

Aldeados: “para as ocasiões do serviço de Vossa Majestade”

Após as guerras da Restauração pernambucana, muitos dos soldados do terço “do capitão-mor d. Antônio Felipe Camarão ou de qualquer aldeia da capitania de Pernambuco”, que haviam fugido ou se refugiado, estando “divididos” na capitania da Bahia, foram “levados de qualquer parte ou fazenda” em que estivessem para ser reduzidos na aldeia de Jacuípe sob a liderança de um parente de Filipe Camarão, o ajudante Amaro Correia de Miranda, com posterior recondução às suas aldeias, para aí recompor as milícias,²³ tendo como objetivo reorganizar as aldeias e o seu papel militar na capitania.

Havia uma cobrança do governador da capitania para que o governador dos índios mantivesse os aldeados sob controle, a fim de que estes estivessem prontos para servir à Coroa sempre que necessário. Em 1690, exigiu-se de Antônio Pessoa Arcoverde, então governador dos índios, que “recolhesse” todos os aldeados de língua geral que não se encontravam em suas aldeias

22 Consulta do conselho sobre a petição de Diogo Pinheiro Camarão. 30/5/1672. AHU, cód. 84, fl. 447-447v.

23 Carta do rei para o governador de Pernambuco. 20/3/1658. DHBN, vol. 31, p. 223-4.

por estarem trabalhando para os moradores ou por terem fugido de seus aldeamentos; a ordem se referia à captura e à prisão, se necessária, desses indivíduos.²⁴

No fim do século XVII, Pernambuco e áreas anexas viveram levantes tanto na região do São Francisco ao Cabo de Santo Agostinho, devido aos quilombos, quanto nos sertões, com os índios chamados Tapuia. Assim, o governador de Pernambuco ordenou que, além dos terços já formados, os índios das aldeias fossem reunidos para as guerras. Houve, então, verdadeira mobilização na capitania de Pernambuco para arregimentar índios:

Os índios que houver capazes de tomar armas nas aldeias dessa capitania por serem mui necessários para a conquista dos Palmares, ficando os menos aptos e suas mulheres plantando roças, e conservando as aldeias, enquanto durar aquela guerra, depois da qual serão outra vez restituídos a elas, pois não convém ao serviço de Sua Alteza se mudem para outra parte quando aí são tão precisos para ajudar a defender essa praça, e a remediar seus moradores.²⁵

Na guerra dos Palmares, a participação indígena foi contundente. Indo para o sul da capitania, onde estava sendo atacado, o governador dos índios Antônio Pessoa Arcoverde saiu com seu terço com “uma arroba de pólvora e duas de balas de chumbo” para defender os lugares em que moravam os negros levantados dos Palmares, que “ordinariamente” andavam “assaltando Sirinhaém, Una e Porto Calvo”.²⁶ Posteriormente, foi descendo com “os soldados de seu terço para a entrada que lhe mandou fazer ao sertão aos negros levantados dos Palmares”²⁷ como apoio às investidas das tropas coloniais.

Na guerra contra os “índios hostis” foram convocadas as duas companhias do “Terço do Camarão e Henrique Dias à Capitania do Rio Grande à Guerra dos Bárbaros [...], escolhendo os melhores capitães e soldados de ambas as cores, que uns e outros são os que nela mais se desejam pelos moradores”.²⁸ Os índios dos aldeamentos também eram um recurso para a defesa das vilas, como aconteceu em 1720, quando os missionários das aldeias Cariri,

Sirinhaém, Maraú e Camamu receberam ordens “para enviarem prontamente delas todos os índios de guerra que for possível para a que se manda fazer aos Bárbaros, que no distrito de Jiquiriçá fizeram doze ou treze mortos”.²⁹

Nas guerras contra os “bárbaros” houve a presença dos índios aliados também no terço dos paulistas. Isso, contudo, provocou várias arbitrariedades, como o não recebimento regular de ferramentas necessárias, sendo dada a cada dois índios “uma peça de ferramenta, com a qual era impossível que dois ao mesmo tempo trabalhassem com ela”,³⁰ além de outros abusos, como “prenderem cem índios batizados e sessenta serem vendidos na capitania do Rio Grande”.³¹

A postura dos paulistas perante os índios, o distanciamento de suas aldeias e o esvaziamento de seu terço fizeram com que estes não quisessem mais ser incorporados ao terço paulista. Em 1703, o paulista Cristóvão de Mendonça, em virtude de seu terço ter “pouca gente com que se acha por lhe haver falecido muita com o mal das bexigas, e sarampo”, pediu ao governador que a situação fosse remediada “com os índios que se achavam sem missionários no Rio São Francisco, ou Paraíba do Norte, mantendo-se-lhes praça de soldados meia farda”. Ele, no entanto, tem de aceitar o parecer do governador dos índios Sebastião Pinheiro Camarão, representando os habitantes das ditas aldeias, segundo o qual os que “querem ir voluntariamente para este arraial, e que neles se poderão conservar direi ao dito sargento-mor os que se podem tirar das aldeias, porém não querendo ir por sua vontade, ou entendendo que não aceitem a estarem com os paulistas, ou que não prestarem naquelas terras neste caso lhos não darei”.³² Com o parecer do governador dos índios, a rainha, diante da necessidade de soldados índios no terço dos paulistas, envia carta ao governador da capitania para que se averiguassem as razões do sargento paulista e se tomasse a decisão mais conveniente, mas “sem violentar os índios” que houvesse nas aldeias.

Nas guerras, as lideranças indígenas, se vitoriosas, eram reverenciadas por seus comandados, afinal a afirmação do líder ainda provinha de seus sucessos militares. No entanto, em tempos de guerra, índios, pardos, negros e brancos compartilhavam as vitórias conquistadas e saudavam seus defensores. Acon-

24 Carta do rei para o governador de Pernambuco. 12/11/1690. BN-PBA, 239.

25 Carta do rei para o governador de Pernambuco. 8/9/1674. DHBN, vol. 10, p. 117-8.

26 Portaria para se dar pólvora e bala ao governador dos índios. 29/8/1690. BN-PBA, 239.

27 Portaria para o provedor da Fazenda Real. 12/11/1691. BN-PBA, 239.

28 Carta para o governador de Pernambuco João da Cunha Sottomaior. 15/9/1687. DHBN, vol. 10, p. 247-8.

29 Para o provincial da Companhia de Jesus mandar ordens para os missionários das aldeias. 22/10/1720. DHBN, vol. 43, p. 348-9.

30 Carta do rei para o governador de Pernambuco. 17/11/1699. AHU, cód. 257, fl. 32.

31 Carta do rei sobre as informações do bispo de Pernambuco. 13/3/1691. AHU, cód. 256, fls. 118v-119.

32 Carta para o governador de Pernambuco. 7/7/1703. Livro de Ordens Régias 1703-1705, p. 112.

teceu, por exemplo, na chamada guerra dos Mascates, em caso relatado com desagravo pelo sargento-mor de Sirinhaém, Francisco Franz Anjo, de haver vivas ao governador dos índios d. Sebastião Pinheiro Camarão por ter sido, juntamente com seu terço, um dos heróis da resistência contra a nobreza olindense nesse episódio.

Incomodado com o “sucesso” do potiguar, o sargento pediu ao governador da capitania que proibisse tais manifestações na povoação de Sirinhaém. O governador, em contrapartida, entendeu não haver no ato “maus tratamentos e descomposturas, e sim demonstrações de agradecimento”, não havendo necessidade de repressões de sua parte.³³

Mesmo mexendo com os brios do sargento de Sirinhaém, principalmente quanto à vitória mascate, os “vivas” ao líder Camarão de certa forma o situam como cúmplice da construção do mundo colonial e fazem da identidade aldeado/aliado um veículo de integração a essa sociedade.

Por serem os terços dos índios veículo de promoção dos líderes indígenas na hierarquia da sociedade colonial, havia a preocupação de mantê-los por meio de requerimentos para o recrutamento de índios, principalmente após uma época de guerra, que resultava em seu esvaziamento, devido a mortes e deserções.

Havendo visto o que me representou o governador dos índios das Aldeias dessa capitania sobre se achar o seu terço falta de gente de guerra, por se haver espalhado pelas capitanias do Rio São Francisco Ceará grande nas ocasiões que tem ido em meu serviço assim ao pau-brasil com as guerras dos Palmares e Açú e as Minas de Salitre; e necessitar de ordem minha para fazer pessoalmente a recrutar pelos ditos distritos com ajudas dos capitães-mores deles e vendo também o que sobre este particular me informastes como vos havia ordenado, fui servido mandar passar ordem ao dito governador para que se lhe não impeça a dita recruta em nenhuma das partes aonde a for fazer de que se lhe der toda a ajuda a favor para a dita diligência.³⁴

Além de fornecerem soldados, os aldeamentos serviam como barreira a incursões de grupos “hostis” aos assentamentos coloniais, conforme expresso em carta para o governador de Pernambuco acerca de queixas dos moradores da

capitania de Itamaracá sobre a transferência do aldeamento de Itapicirica, que ficava na fronteira entre esta e Pernambuco, feita por causa dos “servos religiosos dos quais passam na dita aldeia levando os índios dela e de comboio para uma outra que fizeram”,³⁵ e deixando os moradores indefesos perante ataques tapuias.

Muitas foram as querelas quanto à administração dos aldeamentos, principalmente no que toca ao seu deslocamento, provocando queixas dos colonos, que acusavam os líderes das aldeias e, em alguns casos, culpavam os missionários, por enviá-los a outros lugares. Os argumentos dos colonos para que os aldeamentos fossem conservados em seus lugares se referiam ao fato de estes agrupamentos serem não apenas locais de habitação dos índios, mas também pontos estratégicos tanto militar quanto economicamente.

Tal justificativa também ocorria nas ordens reais, como na resposta ao caso da transferência de índios potiguares da Paraíba e do Rio Grande, realizada por Diogo Pinheiro Camarão em abril de 1665. O Conselho Ultramarino então ordenou: “o capitão-mor Camarão faça remeter para uma, e outra aldeia, os índios que delas tiver com toda a brevidade; e por nenhum acontecimento faça retirar, nem induzir índio algum delas, pelo muito que convém à conservação de ambas”. Também instruiu aos capitães-mores, dizendo-lhes: “não só não consintam que delas se tire um só índio; mas antes façam recolher a elas todos os que forem da obrigação das mesmas aldeias, nas quais é tão importante, assistam, como está pedindo a vizinhança dos Tapuias inimigos; cujo temor obriga a aqueles moradores a repetir a queixa de lhes tirarem”.³⁶

O assunto da retirada de índios de seus aldeamentos não acabou com a resolução do conselho, pois dois anos mais tarde o rei enviou cartas ao governador de Pernambuco, ao governador dos índios e aos oficiais da Câmara, mandando que se dessem explicações sobre o que chamou de “grandes inquietações” na capitania de Pernambuco e anexas. Informado pelos oficiais da Câmara de Olinda sobre as “inquietações” que d. Diogo Pinheiro Camarão “tinha feito nestas capitanias mandando o gentio de umas para outras em que recebe grande dano”,³⁷ o rei exigiu um parecer do fato para que fosse o acontecido resolvido.

As “pendengas” quanto à retirada de índios de seus aldeamentos eram frequentes, levando o rei a informar ao governador da capitania de Pernambuco,

33 Carta do governador de Pernambuco ao sargento-mor de Sirinhaém. 28/11/1711. Cartas PBA 115.

34 Parecer do rei sobre o requerimento para o governador de Pernambuco. 22/3/1712. AHU, cód. 257, fl. 341.

35 Carta do rei para o governador de Pernambuco. 27/1/1685. AHU, cód. 25, fl. 55v.

36 Carta do conde de Óbidos para o capitão-mor dom Diogo Pinheiro Camarão. 24/4/1665. DHBN 9, p. 224-5.

37 Carta do príncipe regente para o governador de Pernambuco. 7/11/1673. AHU, cód. 256, fl. 3.

em 1683, “ser conveniente que nenhuma pessoa, de qualquer qualidade que fosse, tirasse nem induzisse índios sem licença dos padres missionários”, com exceção dos índios Tapuia, que poderiam ser retirados por tempo “limitado conforme a necessidade dos moradores”, os quais, em contrapartida, tinham oficialmente a responsabilidade de ensinar-lhes orações e pagar por seu trabalho.³⁸

Por outro lado, esses missionários tinham de justificar as suas decisões quando autorizavam tais transferências, prestando contas ao governador da capitania. Caso contrário, o religioso era penalizado, como ocorreu no episódio da remoção do padre frei Damião das Chagas da aldeia de Santo Amaro dos Palmares, denunciado ao governador pelos colonos “por haver mudado do lugar sem ordem deste governo com o pretexto de isenções, e independências do governo, e Junta das Missões”, e tendo seu afastamento aprovado pelo rei.³⁹

Além dos conflitos com os colonos, havia muitas queixas dos líderes indígenas contra os missionários. Com o papel de administrar os aldeamentos, esses padres eram acusados pelos capitães dos índios de não cooperarem com as “diligências do real serviço, como também de se intrometerem com o governo das armas”.⁴⁰ Além da questão do recrutamento de índios para as companhias dos capitães, que causava discordâncias quanto ao número de indivíduos retirados dos aldeamentos, havia desentendimentos acerca da saída desses aldeados, que, incorporados às companhias, eram “aproveitados” por seus capitães para trabalharem em benefício deles.⁴¹

Após carta do governador dos índios, d. Sebastião Pinheiro Camarão, em que este, além de pedir 40 mil réis de tença, comenta sobre os inconvenientes da administração de seculares e dos missionários nas aldeias, o soberano pede parecer do governador acerca da veracidade de suas queixas e ainda sobre a “jurisdição e poder” que possuía. O governador da capitania, Fernando Martins Mascarenhas Lancastre, reforça as queixas do líder indígena sobre os missionários que tinham “domínio espiritual e temporal das aldeias”, e que se negavam a entregar ao governador dos índios os seus aldeados “para as ocasiões do serviço de Vossa Majestade”.

O governador também informa ao rei que d. Sebastião tinha domínio “não só nos índios de língua geral a que chamam Tabajara como também e todos os

Tapuias da jurisdição de Pernambuco que estão sitos em várias aldeias pelos sertões, e que falam diversas línguas”. Afirma ainda que, se concedesse a este mais poder, seria “inconveniente” para os interesses da Coroa, pois o faria “despótico e absoluto”, podendo “degenerar em desobediência aos governadores, e em tirania com seus súditos”. Acrescenta que, mesmo se tratando de várias nações e “espalhadas por várias partes”, todas reconheciam “o mesmo superior como seu imediato”, sendo de grande perigo o fato de todas possuírem uma estrutura militar de oficiais e cabos, cujos números das companhias o governador desconhecia, pois não existia matrícula dos “índios e tapuias” subordinados, com a justificativa de serem “quase infinitos” e por estarem em locais diversos e afastados.⁴²

O rei, mesmo insatisfeito com as imprecisões sobre a jurisdição e o poder do governador dos índios informados pelo governador da capitania, concede soldo de 40 mil réis ao índio, mas não lhe dá poderes suplementares em relação à administração das aldeias.

Apesar das lacunas nas informações quanto ao domínio do governador dos índios na capitania, a carta do governador Fernando Martins Mascarenhas Lancastre aponta algumas faces do poder que as lideranças indígenas detinham junto a seus “súditos”. Sua jurisdição atingia não apenas os aldeados do tronco Tupi, como também os Tapuia; essas nações, ao se aldearem, assumiam não só identidade comum, como também reconheciam um mesmo líder. Por meio das companhias militares formadas, os postos concedidos aos líderes indígenas lhes davam o reconhecimento da liderança dentro e fora do aldeamento, além de unificarem os grupos aldeados com base numa hierarquia militar.

Mesmo sendo uma criação de dominação colonial, os sistemas de aldeamento e de concessão de patentes deviam ser controlados pelo Estado. Por estarem tão bem articulados, temia-se a sua utilização pelos próprios indígenas em situações de desobediência, conforme apontado pelo governador. Assim, mesmo confirmando as queixas do líder indígena acerca dos missionários, o governador da capitania acreditava ser algo menos perigoso à ordem colonial os desmandos dos religiosos do que a concessão de mais poderes ao governador potiguar, até porque a presença dos missionários nas aldeias representava o controle colonial dentro das comunidades indígenas, que freava e desarticulava qualquer organização dessas coletividades com o propósito de se voltarem contra o sistema instituído.

38 Carta do rei para o governador de Pernambuco. 24/5/1683. AHU, cód. 256, fls. 47v-48.

39 Carta da Junta das Missões ao governador de Pernambuco. 9/7/1701. Livro de Ordens Régias 1704-1705, p. 174.

40 Carta do rei para o governador dos índios. 13/1/1702. AHU, cód. 257, fl. 98.

41 Carta do rei para o governador de Pernambuco, 1701. Livro de Ordens Régias 1693-1701, p. 226.

42 Carta do governador dos índios ao rei. 15/9/1702. Livro de Ordens Régias 1704-1705, fl. 101-101v.

Relações de força: “fidelidade à custa do seu sangue, vidas e fazendas”

Embora marginal à sociedade colonial, o silvícola participou de suas tramas, sendo por vezes uma de suas peças fundamentais. Apesar de não terem clara visibilidade nas fontes oficiais entre a população colonial pernambucana – mesmo porque o índio muito se misturou aos colonos nessa sociedade (Mello, 1986: 187–8) –, índios tupis e tapuias deixaram vestígios de sua atuação nos encontros e desencontros da vida colonial. A participação desses agentes não se resumiu a contribuições às misturas culturais e biológicas construídas neste espaço, ou a fator de ameaça à “ordem” estabelecida; até onde foi possível, ela se fortaleceu, à medida que eles contribuíram para as relações de força política na capitania. Em muitos momentos, sobretudo o terço foi um dos instrumentos de barganha e poder dos indígenas aliados.

O terço dos índios tomou forma no período das guerras contra os flamengos, durante o qual seus líderes ganharam prestígio militar a serviço da Coroa portuguesa. Esses líderes tiveram, porém, “altos e baixos”, como o capitão Diogo Pinheiro, que chegou a ir a Madri com mais três capitães e seis soldados,⁴³ e quase 12 anos depois queixou-se ao rei de estar sendo tratado pelo mestre de campo “com pouco respeito, com palavras muito ruins e [sua] gente”⁴⁴. De todo modo, o terço conquistou reconhecimento e foi posto “como os demais regimentos no mesmo pé de igualdade formal” (Mello, 1986: 199).

Assim como os demais regimentos, o dos índios possuía uma estrutura de patentes, com oficiais, sargentos, soldados e tenças. Os cargos, no entanto, também podiam ser ocupados por não índios, como aconteceu em 1688 com o posto de infantaria, sob a posse de Simão Jaques Thomas.⁴⁵ Também a patente de capitão de uma aldeia podia ser concedida a colonos, sendo esse o caso da aldeia de Aratangi em Goiana, cujo capitão era João Ferreira da Mota.⁴⁶ Tais casos, contudo, motivavam as queixas do governador dos índios, contrariado pelo fato de, em muitas aldeias de sua jurisdição, serem

43 Carta de Martim Soares Moreno a el-rei. 28/2/1636. AHU ACL AU 015, CX. 4, doc. 273.

44 Carta de Diogo Pinheiro Camarão a el-rei. 24/7/1650. AHU ACL AU 015, CX. 5, doc. 404.

45 Carta de provisão de patente de el-rei para o governador de Pernambuco. 15/3/1688. Livro de Ordens Régias 1655–1701, fl. 414–414v.

46 Carta de el-rei para o governador de Pernambuco. 9/12/1686. Livro de Ordens Régias 1655–1701, p. 358.

“administradores de índios pessoas seculares e religiosos se intrometendo no governo das armas”.⁴⁷

As queixas contra os padres se referiam, em sua maioria, à permissão de tirar índios das aldeias e ao fato de seculares assumirem cargos que poderiam ser usufruídos pelas lideranças índias. Na prática, o alcance dessas lideranças não era tão extenso, pois, mesmo sendo solicitado para as regiões das capitanias da Paraíba, do Rio Grande, do Ceará e de Itamaracá, o governador dos índios tinha seu domínio limitado nas aldeias do sul da capitania pernambucana, que compreendia as Alagoas, tendo a representação material de seu domínio no “quartel na aldeia do Una” (Mello, 1995: 372).

No início do século XVIII, mesmo perdendo terreno, principalmente para os paulistas, o terço dos índios teve papel mais uma vez imprescindível nos interesses políticos da Coroa. O governador dos índios, respaldado pelo terço, reforçou sua condição de súdito fiel e optou pela política lusa, visando garantir o *status* conquistado e construído como líder indígena oficializado pela sociedade colonial, e também assegurar e fazer valer a necessidade de um terço indígena na capitania leal ao rei.

Em 9 de novembro de 1710, no conflito entre nobres e mazombos, os primeiros ocuparam a cidade do Recife com aproximadamente mil homens de São Lourenço e Santo Antônio, junto com 12 mamelucos “emplumados de várias penas”. Em ritual que forjava um sentimento nativista/“natural”, os mestiços vestidos e pintados “a caráter” derrubaram o pelourinho do Recife, demonstrando desagrado e oposição ao ícone de poder político-econômico que a vila conquistara. Vários significados podem ser apreendidos desse fato: os líderes da invasão quiseram se livrar do crime de lesa-majestade, transferindo-o para os caboclos; houve o desejo de se fazer uma encenação de desagrado por parte dos possuidores das “raízes” da capitania; objetivou-se construir um quadro exótico e ameaçador para os recifenses.⁴⁸

A representação indígena, de forma nativa/“natural”, foi um instrumento de manipulação na mão dos olindenses, que convenientemente fizeram da figura do silvícola um ícone, ritualizando com base nele os direitos que diziam se alicerçar na origem de domínio da capitania. Mas a liderança indígena oficializada pela sociedade colonial fizera outra leitura do conflito estabelecido. Em vão, os líderes da causa olindense procuraram seduzir o governador dos

47 Carta de el-rei para o governador dos índios dom Sebastião Pinheiro Camarão. 13/1/1702. AHU, cód. 257, fl. 98

48 Transcrição de relação do levante. Cf Mello (1995: 299).

índios, d. Sebastião Pinheiro Camarão, até porque, segundo Evaldo Cabral de Mello, o líder Camarão poderia ter recebido dinheiro dos recifenses para aderir à causa dos mascates. Os olindenses, todavia, buscaram o apoio do governador dos índios com um discurso acerca da fidelidade e da cooperação mantidas por seus antepassados em relação aos primeiros, no período das guerras contra os holandeses. “Bem sabe Vossa Mercê o quanto se desvalaram nossos antepassados na restauração dessa terra, acreditando a sua fidelidade à custa do seu sangue, vidas e fazendas, e que a Vossa Mercê compete muita parte desta glória pelo assinalado das proezas do memorável pai de Vossa Mercê, como um dos principais restauradores dela”.⁴⁹

A tentativa, de todo modo, não se resumiu ao discurso: o bispo, então governador, e o mestre de campo Cristóvão de Mendonça, tentando trazer para seu lado o governador dos índios e, é claro, seu terço, oferecem-lhes até mesmo “os engenhos de D. Francisco de Souza; e a seus índios, a título de fardamento, os tecidos das lojas recifenses” (Mello, 1995: 385). A proposta tinha como intuito garantir uma força militar organizada, bastante útil nos dias de conflitos. A oferta tentadora foi negada por Camarão com muita classe e demagogia, ao afirmar que “como caboclo que era não carecia de engenhos”.⁵⁰

Talvez um dos motivos que empurraram o governador dos índios para os braços dos mascates tenham sido as desavenças com os paulistas, principalmente acerca do caso de reintegração de posse, em 1703, em que a relação da Bahia deu sentença a favor do sargento-mor paulista Cristóvão Vieira de Mello, retirando de suas terras a aldeia de Itapissuma e transferindo-a para outro lugar.⁵¹ O rei, no entanto, deu parecer quanto à conservação da dita aldeia,⁵² e o governador dos índios levou mais essa mágoa para justificar a sua adesão aos mascates, alegando que seria “mais fácil unirem-se lobos com ovelhas que os índios aos paulistas”.⁵³

49 Calamidades de Pernambuco, p. 116, 145, 160, citado em Mello (1986: 222).

50 Calamidades de Pernambuco, p. 116, 145, 160, citado em Mello (1986: 385).

51 Carta de el-rei para o governador de Pernambuco. 16/4/1703, Livro de Ordens Régias 1703-1705, p. 90; Carta de el-rei para o governador de Pernambuco. 28/7/1704, Livro de Ordens Régias 1704-1705, p. 21; Carta de el-rei para o governador de Pernambuco. 19/12/1704, Livro de Ordens Régias 1704-1705, fl. 188-188v.

52 Carta de el-rei para o governador de Pernambuco. 5/7/1710, Livro de Ordens Régias 1704-1705.

53 Carta de el-rei para o governador de Pernambuco. Cód. 257 fl. 173; Mello (1986: 372).

Assim, a guerra dos Mascates foi a grande oportunidade para o governador dos índios “dar o troco” a seus adversários pela perda de terras, aldeias e homens de seu regimento, ocasionada principalmente pelos paulistas aliados dos olindenses. A aliança com os reinóis foi o momento em que o líder Camarão pesou vantagens e selou garantias quanto à sua posição na sociedade colonial, pois, na análise de Evaldo Cabral de Mello, “el-rei constituía sua proteção natural contra os poderes da terra, devendo-se também levar em conta a influência das recordações corporativas da guerra holandesa, a que ambos os regimentos [Henrique e Camarão] deviam sua existência” (Mello, 1995: 371).

Repudiando a aliança com a nobreza, o líder Camarão defendeu os mascates juntamente com o regimento de Cristóvão Pais, capitão-mor do Una, constituindo ambos a esperança do Recife contra o cerco olindense. Assim, a vitória dos mascates tornou o capitão-mor do Una e o líder indígena heróis, tendo sido ovacionados ao passarem pela vila do Recife e freguesias aliadas.⁵⁴

O prestígio ganho por Camarão fez os próprios mascates serem chamados de “camarões” pela aristocracia, mas o reconhecimento da participação do terço dos índios não se limitou ao apelido dado aos recifenses. d. Sebastião Pinheiro Camarão aproveitou o “clima” para rivalizar com seus inimigos, procurando um tanto abusivamente os condenados à prisão pelo então governador Félix Machado – situação vivida por Bernardo Vieira de Mello, que, temendo sofrer humilhações por parte dos índios localizados nos Palmares comandados por Camarão, rendeu-se ao capitão do Brum (Mello, 1995: 424). Também o dito governador procurou ganhar vantagens, solicitando benefícios para seu terço, como “um capelão do hábito de São Pedro como há nos demais terços dessa capitania para assistir a administração dos sacramentos e acompanhar o dito terço nas ocasiões que marchar”, o que, é claro, foi aceito pelo rei.⁵⁵

Após ser conquistada a estabilidade na capitania, o terço dos índios continuou servindo aos interesses da Coroa – principalmente na guerra contra os índios Tapuia – e enfrentando os mesmos conflitos contra religiosos, paulistas e senhores de terra, até o último governador dos índios, filho do anterior, Sebastião Pinheiro Camarão, e neto de Diogo Pinheiro Camarão, d. Antônio Domingos Camarão, encerrar a liderança indígena em Pernambuco.

54 Cartas PBA-115, 28/11/1711; Mello (1986: 407).

55 Carta do governador da capitania de Pernambuco a el-rei. 8/8/1710, AHU ACL AU 015, cx. 24, doc. 2177; Carta do rei para o provedor-mor da Fazenda e para o governador de Pernambuco. 22/3/1712. AHU, cód. 257, f. 340v.

No início do seu mandato, Domingos Camarão continuou a obra do pai quanto ao controle dos índios de seu terço, tendo em vista principalmente não perder homens para o terço dos paulistas, bandeando-se os aldeados para esse terço quando descobertos: “podê-los castigar para exemplo dos [outros] aldeados”.⁵⁶ O governador, todavia, foi envolvido nas tramas de administração de seus subordinados, e naquele momento deu-se a oportunidade de a liderança colonial questionar e anular o papel das lideranças indígenas.

Preocupado em manter seu terço, punir os índios fugitivos e prender outros, “desgarrados” em Pernambuco e localidades vizinhas, o governador dos índios esbarrou na jurisdição e em interesses dos outros capitães-mores, que questionavam e tiravam a autoridade de seus oficiais. Em determinada ocasião, houve até a prisão destes pelo governador da Paraíba, situação remediada pelo rei. Entretanto, numa armadilha para Camarão e preocupado com os desmandos do governador dos índios, o governador de Pernambuco acusou-o de causar desordens nas aldeias, ao culpar os missionários de querer “governar no temporal e no espiritual”. Segundo o governador de Pernambuco, ele chegou a não “ter respeito nenhum pelo seu missionário”⁵⁷, ao planejar fazer o levantamento dos índios capazes de servir ao terço, entendendo que os missionários o prejudicavam nessas questões que, na realidade, arrastavam-se havia anos. Além dessas queixas, houve outras, referentes não só às desavenças com os missionários, como também à recusa à posse de um capitão-mor já confirmada pelo rei (Pereira da Costa, 1951: 331).

Alegando buscar sossego nas aldeias e temendo uma sublevação das lideranças indígenas provocada por Domingos Camarão, o governador de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão, o prendeu,⁵⁸ algo bastante conveniente para que se pudesse levar com tranquilidade o processo de extinção dos regimentos dos negros e pardos, e dos postos de oficiais e cabos, inclusive o de governador dos índios, sugerido por Duarte Tibão.

Argumentando estarem em “quietação e sossego” índios e negros e ser de “grande prejuízo” a separação dos regimentos, o governador da capitania entendeu ser “mais conveniente não se separar esta gente dando-lhe os oficiais

e cabos, que os governem separadamente [...] e que sejam agregados pardos e bastardos com os oficiais e o sirvam com os brancos”, além de ser “muito prejudicial ao serviço da majestade haver governador dos índios”, livrando assim o rei de suas obrigações para com estes e das queixas e pedidos do dito governador. Também anulava politicamente essa liderança, que agregava as milícias indígenas, declarando ser “mais seguro” que cada aldeia fosse “governada por um capitão-mor dos mesmos índios”, sujeitos ao capitão-mor do distrito.⁵⁹ Foi confirmada a extinção do terço em 12 de janeiro de 1733, período em que o ex-governador ainda se encontrava preso. Juntamente com o terço dos índios, seus líderes, se não foram excluídos, tiveram de se contentar em possuir domínio e autonomia bem menores do que antes.

Como estratégia de corte de gastos, diminuição do poder das lideranças indígenas nas aldeias e desarticulação da representatividade do contingente militar indígena, desmantelou-se um dos poucos veículos que ainda reconheciam uma liderança indígena na sociedade colonial. A extinção do terço dos índios representou não só o desmembramento de um regimento, mas também a minimização da importância de seu papel militar e da visibilidade e privilégios de sua elite. Ademais, extinguiu um dos veículos de destaque na identificação dos indígenas aldeados/aliados etnicamente situados no espaço colonial.

56 Carta do governador dos índios ao rei. 13/4/1722. AHU ACL AU 015, CX. 29, doc. 2650; Carta do governador de Pernambuco ao rei. 26/6/1725. AHU ACL AU 015, CX. 31, doc. 2821.

57 Carta transcrita do governador de Pernambuco a el-rei, 15/6/1731, citada em Pereira da Costa (1951: 330).

58 Carta do ouvidor geral de Pernambuco para el-rei sobre se tirar devassa da prisão de Domingos Camarão. 19/3/1732.

59 Carta do governador de Pernambuco a el-rei. 10/3/1732. AHU ACL AU 015, CX. 42, doc. 3797.

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier de
(1968) *A remuneração de serviços da Guerra Holandesa (a propósito de um sermão do padre Vieira)*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, Instituto de Ciências do Homem.
- ANDRADE E SILVA, José Justino de
(1855–9) *Coleção cronológica da legislação portuguesa*, vol. 1. Lisboa.
- MELLO, Evaldo Cabral de
(1986) *Rubro veio: o imaginário da Restauração pernambucana*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
(1995) *A fronda dos Mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666–1715*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto
(1951) *Anais pernambucanos 1701–1739*. Recife: Fundarpe, 1984.

CHARLOTTE DE CASTELNAU L'ESTOILE

Estratégias evangelizadoras e modelos missionários no Brasil colonial. Francisco Pinto (1552–1608), jesuíta e caraíba¹

“Não devemos nos desesperar quanto à salvação dos índios”. José de Acosta começa seu livro *De Procuranda Indorum Salute* (1588) com essa frase espantosa, que expressa tanto as dificuldades que os missionários tiveram de enfrentar ao evangelizar os índios na América quanto um plano de ação missionária. A declaração desse jesuíta do Peru é, de certo modo, surpreendente: revela a confusão e a angústia que os padres sentiam diante de sua missão.

No Brasil, primeira região americana em que os jesuítas fundaram uma província,² a dificuldade de converter os índios rapidamente se tornou uma queixa comum nos documentos escritos pelos padres da Companhia. A aparente ausência de crenças e rituais entre os índios, vista inicialmente como

- 1 Este artigo dá continuidade a uma comunicação apresentada no colóquio *Jesuits. Cultures Sciences and Arts*, ocorrido em junho de 2002 no Boston College, e publicada sob o título “The uses of shamanism: evangelizing strategies and missionary models in seventeenth-Century Brazil” (Castelnau-L’Estoile, 2006). Originalmente escrito para um público não especializado em assuntos brasileiros, foi traduzido para o português graças a uma iniciativa de João Pacheco de Oliveira, mas não se encontra substancialmente modificado e, portanto, não leva em conta trabalhos publicados posteriormente, em especial o livro *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, de Cristina Pompa (2003), que evoca a figura do padre Pinto de maneira diferente, embora não contraditória, com o meu próprio estudo. Publiquei, posteriormente, um texto sobre as relíquias do padre Pinto (Castelnau-L’Estoile, 2009).
- 2 Sobre a Companhia de Jesus no Brasil, ver o trabalho clássico de Leite (1938–50).

uma vantagem pelos missionários, ansiosos para preencher a “página em branco”, logo passou a ser encarada como um obstáculo. Em 1557, menos de dez anos após sua chegada, o provincial Manoel da Nóbrega, em *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1557), resumiu uma opinião que se espalhou entre os jesuítas de sua província: “Como esses gentios não adoram nada e não acreditam em nada, tudo o que lhes dizemos resulta em nada” (cf. Cohen, 1997). Não foi uma deficiência intelectual que levou os jesuítas a considerarem os índios Tupi inadequados à evangelização; ao contrário, os padres elogiavam sua capacidade de entendimento. O que intrigava os jesuítas era a volubilidade dos índios, a facilidade com que eles aceitavam e logo em seguida rejeitavam as crenças e rituais que os missionários lhes ensinavam (cf. Viveiros de Castro, 1993).

O reconhecimento dessa situação pelos jesuítas de certo modo colocava a missão em questão, mas também lhes dava um incentivo para tentar descobrir novos métodos de evangelização.³ A atração dos índios por meio da música e da dança tornou-se a opção mais viável. Em 1550, os jesuítas trouxeram de Lisboa crianças, órfãs especificamente, para cantar e dançar, na esperança de envolver as crianças indígenas. Os padres tentaram se adaptar ao gosto dos indígenas, e assim os mais fluentes na língua tupi adotaram o método das longas pregações dos profetas tupis, em vez do tradicional diálogo missionário. Mas as limitações desse tipo de sedução rapidamente ficaram claras. Embora os índios apreciassem os rituais dos padres, não se tornavam firmemente convertidos e, tão logo ficavam adultos, fugiam para as florestas e retomavam seus próprios costumes.

Desse modo, no final da década de 1550, estabeleceu-se uma política de coerção e dominação, sob a influência do novo governador da colônia, Mem de Sá. Os jesuítas fundaram suas próprias aldeias missionárias, que reuniam os índios perto dos povoados portugueses. Os índios eram forçados a desistir de seu modo de vida relativamente nômade e a viver sob o controle de um missionário. Tinham de trabalhar e abandonar os costumes considerados incompatíveis com a cristandade.

Para os missionários, as alternativas eram transformar os índios pela força para evangelizá-los mais tarde ou se adaptarem aos costumes indígenas como uma forma de seduzi-los e convertê-los. Embora o primeiro método fosse o mais comum entre os missionários no Brasil (ao menos oficialmente), sempre houve missionários na província que decidiram adaptar a

evangelização aos costumes indígenas. Como esse segundo método era mais controverso, foi menos documentado nos arquivos da Cúria Geral Romana. Na verdade, a adaptação fazia parte de uma experiência de campo, era algo que não devia ser mencionado à distante hierarquia central. Assim, temos poucas pistas para seguir e precisamos ler nas entrelinhas dos documentos, para ressuscitar jesuítas não reconhecidos e esquecidos, com o intuito de compreender seus métodos de adaptação aos índios Tupi no Brasil.

Francisco Pinto é um desses jesuítas desconhecidos. Foi morto por índios da Serra de Ibiapaba em 1608, no atual Estado do Ceará, depois de muitos anos de serviço como missionário.⁴ Seu extraordinário domínio da língua tupi e, sobretudo, sua reputação de “Senhor da chuva”, obtida entre os índios do Rio Grande do Norte (os Potiguar), tornaram-no único. Seus restos mortais, cuidadosamente guardados pelos índios, colheriam os benefícios dessa reputação até bem depois de sua morte. Quem era esse estranho missionário? Qual era seu método de evangelização? Como os índios o viam? Como seus superiores hierárquicos o encaravam?

De missionário a caraíba

O catálogo do pessoal de 1598 na província do Brasil fornece várias pistas sobre Francisco Pinto e nos permite caracterizá-lo como um missionário típico da província.⁵ Pinto nasceu nos Açores em 1552 e entrou para a Companhia em 1568, em Salvador da Bahia. Seguiu para o Brasil ainda criança, com seus pais, tendo estudado no Colégio Jesuíta de Olinda, em Pernambuco. Pinto era um português, mas não viajou para o Brasil como um missionário. Em 1578, após dez anos de formação, foi ordenado padre, declarado pronto para servir e mandado para uma aldeia missionária jesuítica.

O catálogo especifica que Francisco Pinto serviu como missionário entre os índios durante 20 anos. Esse foi o trabalho em que ele se especializou, e não um dever casual. Ainda que na Europa parecesse que todos os jesuítas no ultramar eram missionários que trabalhavam com os índios, a realidade

3 Sobre o plano da missão dos jesuítas, ver Castelnau-L'Estoile (2000a).

4 Meu interesse por Pinto começou com uma investigação biográfica básica que cobria apenas parte do tópico. Cf. Castelnau-L'Estoile (2000b; 2002).

5 Catálogo do Pessoal Jesuíta da Província Brasileira de 1598, Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], Bras. 5-1, fls. 35-46v. Todas as informações do catálogo estão apresentadas sob forma tabular em Castelnau-L'Estoile (2000a: 545-ss).

no campo brasileiro era bem diferente disso. Apenas alguns padres se especializavam nas missões junto aos povos indígenas. Esses missionários (cerca de 20 na província, em 1598) tinham um perfil bem definido, e Francisco Pinto foi um perfeito representante desse grupo. Treinado em moral e não em teologia especulativa, era um conselheiro espiritual fluente na língua tupi. Na verdade, satisfazer esse critério linguístico se mostrava tão importante que o termo usado para designar um missionário era *lingua*. A posição dos missionários ficava mais ou menos no meio da hierarquia jesuítica na provincial.⁶

Em 1598, Francisco Pinto era o superior da aldeia Espírito Santo, próxima do Colégio de Salvador da Bahia. A vida na aldeia raramente é descrita nos documentos; era provavelmente muito difícil, distante da segurança dos colégios, que ofereciam uma estrutura de vida mais próxima à dos colégios europeus. Em 1598, dos 164 membros da província apenas 23 residiam nas aldeias. Apesar de estas ficarem perto das cidades portuguesas, o isolamento e o desconforto da vida dentro delas eram muito sentidos pelos missionários. Alguns jovens estudantes enviados para as aldeias falavam de sua repulsa (*asco*, segundo os textos) e encaravam-nas como locais de perda tanto do ardor religioso quanto da virtude.

Mais precisamente, a vida entre os índios consistia numa série de tarefas espirituais: ensinar o catecismo duas vezes ao dia, celebrar a missa aos domingos e administrar os sacramentos aos moribundos. Como a aldeia era um lugar para civilizar os índios, o missionário também era encarregado de controlar as casas e supervisionar o trabalho diário dos homens. Para essa tarefa de "administração temporal", tinha o poder de infligir punições para seu rebanho, o que tinha que ser feito por um índio.

A vida dos missionários nas aldeias tinha muito pouco a ver com as imagens heroicas da vida missionária. A rotina e o trabalho eram monótonos. De vez em quando, o curso normal dos acontecimentos podia ser interrompido por uma carta vinda do colégio, uma visita ou uma celebração do santo padroeiro. Jovens estudantes da Companhia vinham regularmente passar períodos mais ou menos longos, para serem iniciados na vida missionária entre os *linguas*. Em 1598, Francisco Pinto foi encarregado de treinar em sua missão

6 Comparados aos conselheiros temporais, encarregados da organização da vida material do grupo jesuíta, os conselheiros espirituais eram padres e cuidavam dos negócios espirituais. Entretanto, apenas com os votos de conselheiros, eles eram apontados como auxiliares e não pertenciam à elite da província (padres que professavam os quatro votos). Assim, provinciais e reitores não eram conselheiros espirituais.

um jovem irmão, que tinha 18 anos e também vinha dos Açores. Os padres das aldeias voltavam uma vez por ano ao colégio para renovar seus votos, fazer exercícios espirituais, fortalecer os laços com a comunidade jesuítica e reacender seu ardor por vezes extinto.

Essa é uma imagem típica dos padres das aldeias, dos quais Francisco Pinto foi um representante extremamente característico. Em vários aspectos, contudo, ele era excepcional, em especial por causa de seu profundo conhecimento dos costumes e da língua indígenas. Em 1598, o provincial jesuíta recebeu uma ordem do chefe militar de Pernambuco para enviar-lhe "um padre com boa experiência na língua e na conversão do gentio". O provincial escolheu o padre Francisco Pinto, "um dos melhores *linguas* desta província, conhecido e respeitado como tal pelos índios".⁷ Dessa forma, entre os missionários, Francisco Pinto distinguia-se como um dos melhores especialistas e era considerado como tal pela hierarquia e pelos índios.

No segundo catálogo da província, de 1598, que fornece uma avaliação das competências e dos talentos dos jesuítas, descobrimos que Pinto destacou-se entre os missionários especializados, tendo recebido uma série de avaliações muito positivas.⁸ Seus avaliadores sublinhavam sua grande competência intelectual: "Ele tem bom conhecimento do latim e de casos de consciência, e é excelente em brasileiro".

O último elogio era excepcional, muito poucos padres listados no Catálogo de 1598 estiveram em posição de recebê-lo. A linguística foi rapidamente reconhecida como essencial para um bom missionário junto aos índios, mas nem todos os missionários falavam bem a língua brasileira. Em carta para Roma de 1584, um superior que acabara de chegar descreveu bem detalhadamente os vários níveis de competência linguística. Aqueles que aprendiam a língua tarde "conseguiram apenas entendê-la e falar um pouco de modo a poder ouvir as confissões". Para outros, "essa língua é quase uma língua mterna, e eles sabem os modos e maneiras de falá-la".⁹ Essa formulação é interessante porque mostra que não bastava conhecer a língua; era preciso falá-la

7 Carta sobre a pacificação do Rio Grande do Norte, incluída na carta de Pero Rodrigues, de 19 de maio de 1599. ARSI, Bras. 15, 477-477v.

8 A informação do segundo catálogo sobre Francisco Pinto, sob a rubrica 62 de sua seção secreta, é esta: "Ingenio, prudentia, rerumque experientia bona. Profecit bene in lingua latina et casibus conscientiae. Optime in brasilica. habet talentum ad audiendas confessiones et ad Indorum conversionem. Cholericus melancholicus".

9 Cf. ARSI, Lus 68, 410-411, 1er-XII-1584.

fluentemente. Na verdade, a dificuldade com o tupi era aprender e dominar as expressões idiomáticas. O superior insistia que missionários só podiam obter real influência sobre os índios por intermédio do domínio completo do tupi: “[Esses padres] desfrutavam favores, eficiência e autoridade entre os índios, o que lhes permite pregar para eles sobre as coisas da fé, e eles sabem como persuadi-los a permanecerem calmos e satisfeitos”.¹⁰ Essa citação lembra o julgamento provincial sobre Pinto: seu domínio da língua brasileira concedia-lhe autoridade e prestígio entre os índios. Assim, os jesuítas tinham consciência da importância do domínio linguístico para a transmissão da fé cristã e o estabelecimento da dominação social e política.

Francisco Pinto foi, portanto, considerado um “expert” em assuntos indígenas por seus superiores. Um documento sem data assinado por Pinto, no qual ele descreve os costumes matrimoniais tupi, atesta sua familiaridade com a cultura indígena.¹¹ Entender esses costumes era essencial para compreender as uniões maritais nativas e considerar a compatibilidade dos hábitos conjugais indígenas com o sacramento cristão do casamento. Sobre essa questão, informações e reflexões eram trocadas pelos dois lados do oceano entre especialistas na lei canônica, em teologia e nos costumes tupi. Pinto foi o único homem com experiência prática entre esses interlocutores, um simples missionário.¹²

As habilidades excepcionais de Pinto ajudavam-no a sair do anonimato de ser um padre numa aldeia. Atribuíram-lhe missões de pacificação, incluindo uma em 1598 no Rio Grande do Norte, na fronteira do território colonizado pelos portugueses, e outra, ainda mais ao norte, em direção ao Maranhão, em que ele foi morto, em janeiro de 1608, por índios inimigos. Essas missões foram penetrações no sertão, em direção a territórios não conquistados, nos quais os índios ainda eram livres. Elas visavam trazer a “paz” para os índios, o que significava transformá-los em aliados do poder português, de forma a

10 Ibid.

11 Pareceres sobre os casamentos dos índios do Brasil, Biblioteca Publica d'Evora (BPE), cód. CXVI/1-33, fls. 131-134. Em: Em: LEITE, Serafim Soares. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II. Ob. cit., p. 625-6.

12 Outros jesuítas na província que mandaram informações sobre o assunto eram figuras “intelectuais”, padres que professavam os quatro votos, jesuítas com responsabilidades de supervisão: José de Anchieta, treinado na Universidade de Coimbra, Inácio Tolosa, doutor em teologia da Universidade de Évora, e o italiano Leonardo Armínio, professor de teologia no Colégio da Bahia. Na Europa, os teólogos estavam entre as grandes figuras do pensamento neoescolástico ibérico: Fernão Peres, Gaspar Gonçalves e Luis de Molina.

estender o território da colônia. Em 1596, os jesuítas foram designados pela nova legislação decretada por Filipe II para acompanhar essas penetrações como parte da luta contra os caçadores de índios e os ladrões de escravos.¹³

Depois da expedição de 1598, as pegadas de Pinto podem ser seguidas com maior clareza graças a vários documentos. Eles indicam que a atividade de Pinto entre os índios não foi a de um missionário comum. Suas palavras, sua relação com os índios e sua morte violenta estavam mais próximas às de um profeta tupi. Como outras sociedades indígenas americanas, os Tupi tinham intermediários entre os mundos humano e sobrenatural. Tais intermediários possuíam dons específicos, como as habilidades de curar, de prever o futuro e de controlar o tempo.¹⁴ Entre esses xamãs, alguns se distinguiam por uma notável eloquência. Eram chamados caraíbas e tinham grande poder e prestígio. Em 1585, o jesuíta Fernão Cardim os descreveu como os “senhores da palavra”: “Eles têm em tão alta estima um *lingua*, que o chamam de senhor da palavra. Esses homens são investidos do poder de vida e morte sobre eles e podem levá-los aonde quizerem sem oposição” (Cardim, 1980: 152).

Após a expedição entre os Potiguar, Francisco Pinto adotou o papel de “senhor da palavra” e passou a ser visto como tal pelos índios. Como um caraíba, viajou de uma aldeia a outra. Passou a pregar o dia inteiro nas praças principais das aldeias:

Atravessamos as aldeias que víamos em nosso caminho. Em cada uma eu fazia meu ‘sermão’ no ponto central, como era o costume. Lá se reuniam não apenas os líderes, mas toda a aldeia, sem faltar ninguém. A ordem em que eu falava com eles era esta: primeiro, eu dizia quem nós éramos, depois, porque tínhamos vindo, isto é, por duas razões: para dar-lhes paz e para ensiná-los sobre seu Criador; porque eles não o conheciam e eram cegos, e não com-

13 “me pareceu emcarregar por hora, enquanto eu não ordenar outra cousa, aos religiosos da Companhia de Jesus o cuidado de fazer descer este gentio do sertão, e o instruir nas cousas de religião xpãa, e domesticar, ensinar, e encaminhar no que convém ao mesmo gentio, assim nas cousas de sua salvação, como na vivenda comum, e tratamento com os povadores, e moradores daquelas partes”. Lei de 26 de julho de 1596 sobre a liberdade dos índios (citada em Thomas, 1982). Os colonizadores e o poder civil lutaram fortemente contra esta lei, que foi abolida em 1610.

14 Ver o clássico trabalho de Clastres (1975) e também o trabalho em que Carlos Fausto (1992) historicizou o profetismo tupi, insistindo sobre o papel da conquista e seus efeitos traumáticos para explicar a multiplicação dos movimentos proféticos nos séculos XVI e XVII no Brasil.

preendiam a imortalidade de sua alma e o fato de que, na outra vida, havia glória para os bons e punições para os maus. Continuava com essas questões até de noite, quando me retirava exausto.¹⁵

O tema da imortalidade da alma poderia parecer relativamente próximo da crença tupi num mundo melhor, numa terra fértil onde tudo crescia sem trabalho – terra que pertencia a grandes guerreiros após a morte ou a pessoas vivas que a alcançavam depois de uma longa jornada. Como um verdadeiro senhor da palavra, dificilmente se permitia que Pinto parasse de falar: “Eles apreciavam enormemente falar comigo, e parece que se algum não conseguia, ficava inconsolável, então era necessário passar o dia todo tratando e conversando ora com uns, ora com outros”.¹⁶

Entre os índios, portanto, Francisco Pinto desfrutava de um prestígio similar ao de um profeta: era famoso em todo o sertão, recebia presentes e chegava a ser carregado numa rede de uma aldeia para outra, o que era estritamente proibido pela hierarquia jesuíta. Seu domínio da palavra dotava-o de outras qualidades prestigiosas. Por exemplo, os poderes sobrenaturais que lhe atribuíam eram grandes o bastante para conferir-lhe a reputação de “senhor da chuva”. Nessa sequíssima região do Nordeste do Brasil, o poder de fazer chover acarretava o controle da fertilidade, o que era uma característica caraíba. Por fim, ele partilhava com esses profetas, que algumas vezes eram adorados e em outras odiados, o risco de ser condenado à morte.¹⁷ Recebeu várias ameaças de morte e acabou morto por índios inimigos durante sua última expedição.

A carreira deste missionário, que se tornou um profeta-xamã, é excepcional, mas não única. Houve casos similares no Brasil, como o de Pero de Correia, também morto pelos índios em 1553. A aquisição de títulos xamanísticos por europeus não foi um monopólio dos jesuítas no Brasil. Mesmo caçadores de índios tentaram representar esse papel e em outros contextos missionários frades atuaram como um tipo de feiticeiro, ambas práticas que produziram

comparações relevantes com os exemplos jesuítas.¹⁸ O caso de Pinto, contudo, é muito bem documentado em variadas fontes, que nos possibilitam testemunhar opiniões por vezes contraditórias e ter uma percepção da versão indígena dos eventos. Como Pinto era um intermediário entre dois mundos não monolíticos, pode-se tentar descobrir o significado de sua atividade em cada deles: o indígena e o europeu.

Uma estratégia polêmica de evangelização

Como um jesuíta poderia explicar sua transformação num profeta indígena? Nas narrativas aos seus superiores, Pinto decifrou suas atividades entre os índios para ajudar seus leitores jesuítas a entenderem o que estava acontecendo. Essas explicações também parecem justificativas sobre seu modo de evangelizar. Os índios tinham de ser levados a Deus lenta e progressivamente. A princípio, deviam ser seduzidos e atraídos por meio de práticas indígenas que pudessem receber posteriormente um significado cristão. A conclusão desse lento processo seria o batismo. Três exemplos podem servir para ilustrar essa estratégia e sua justificativa.

Ao relatar suas pregações sobre a criação ou a imortalidade da alma, Pinto insistia em seu efeito sobre os índios:

Para os que escutavam, essas coisas pareciam inicialmente um sonho, mas pelo menos eles ficavam bem dispostos, com desejo de ouvir de novo, e pouco a pouco elas lhes causavam uma impressão a que respondiam com as seguintes palavras: “Oh meu pai, isso é muito bom, me alegro com isso, estou satisfeito com suas palavras; sua palavra me satisfaz, sua palavra me alimenta, eu já a engoli uma vez, não irei expeli-la de minha alma”. Com essas e outras palavras semelhantes, expressavam da melhor forma possível seu contentamento e a satisfação que recebiam.¹⁹

Pinto percebia que os índios se entregavam ao fluxo das palavras jesuítas, e também que ficavam seduzidos, mas não convencidos. Segundo seu relato, os índios literalmente engoliam as palavras do padre e, por esse ato de cani-

15 Carta sobre a missão entre os Potiguar, 1599. Archivum Historicum Societatis Iesu, Bras 15-II, fls. 473–478. Em: LEITE, Serafim Soares. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 1. Ob. cit., p. 523.

16 Carta sobre a missão entre os Potiguar, 1600. Archivum Historicum Societatis Iesu, Bras. 3(1), 177–179v.

17 Carlos Fausto insiste na figura ambivalente do profeta, que pode ser tanto um curador quanto um produtor de doenças. A pena de morte não era rara. No caso de Pinto, a presença dos franceses na região também pode explicar a morte do jesuíta.

18 Por exemplo, Bernand (1989), mas em Nova Granada os frades entraram em uma luta competitiva contra os feiticeiros e não ocorreu sua completa metamorfose em xamãs.

19 Carta sobre a missão entre os Potiguar, 1599. Ob. cit.

balismo verbal, assimilavam-nas e delas apropriavam-se. Ele nos dá aqui um claro e extraordinário exemplo de predação ontológica, para usar um termo antropológico moderno.²⁰ Os índios respondiam às pregações jesuíticas não pela adesão ou pela crença, e sim pelo “engolimento”. Pinto declarava-se completamente satisfeito com a resposta indígena à sua sedução oratória. Para este missionário, portanto, o objetivo de sua pregação não era converter os índios, e sim envolvê-los e impressioná-los. O comentário incisivo de Pinto demonstra a profundidade de seu conhecimento da cultura tupi. Aparentemente, sem um julgamento negativo, ele reconhecia a especificidade da mentalidade tupi, baseada na troca, na receptividade e na maleabilidade. Encarava como de algum modo adequada a forma como os índios recebiam a mensagem cristã: embora muito diferente do que seria esperado pelos europeus, a resposta dos índios à mensagem cristã não deveria ser condenada. A maioria dos jesuítas no Brasil desconfiava do entusiasmo e da inconstância dos índios a respeito do cristianismo, e viam-nos como razões para desistir deles. Pinto, ao contrário, adotou fervorosamente o modo tupi de troca oratória e parecia satisfeito em conseguir falar e ser ouvido como um senhor da palavra.

O episódio do milagre da chuva, relatado por Pinto em carta de 1600, ilustra a ambiguidade de sua situação e de sua permissão para que os índios o encarassem como um xamã.²¹ Um índio pediu ao padre Pinto que fizesse vir a chuva, porque “pensou que eu fosse algum tipo de santo”, escreveu o jesuíta. O missionário corrigiu-o, dizendo-lhe que apenas intercedia junto ao Criador. Naquele mesmo momento, começou a chover. Nesse episódio, o missionário nos oferece tanto a versão jesuítica (Deus é o criador de todas as coisas) quanto a indígena (os feiticeiros são os senhores de chuva) do milagre. Como um tradutor cultural e linguístico, dominava ambas as linguagens, mas nesse episódio foi além das palavras, atuando nos dois mundos: como um intercessor e como um grande xamã. Tinha consciência de que os índios o encaravam como uma espécie de “santo” e, na verdade, jogou com a ambiguidade dessa palavra. No Brasil do século XVI, ela tinha dois sentidos: o cris-

20 Eduardo Viveiros de Castro explicou o sucesso dos jesuítas através do paralelo entre o amor pela palavra dos Tupinambá, ele próprio conectado ao canibalismo, e a técnica jesuíta de sedução retórica. Citamos sua conclusão, que pode ser apropriadamente aplicada à pacificação dos Potiguar: “De uma forma ou de outra, os Tupinambá acabavam morrendo (e chegando a um fim), por causa das bocas tanto de seus inimigos quanto dos padres da Companhia de Jesus” (Viveiros de Castro, 1992: 279-80).

21 Carta de Francisco Pinto, Pernambuco, 17/1/1600. Archivum Historicum Societatis Iesu, Bras. 3(1), fls. 177-179v.

tão tradicional, no qual um santo é o intercessor entre os mortais e o Senhor, e também aquele personificado pelos caraíbas. De fato, os jesuítas chamavam os movimentos proféticos tupis de “santidade” e traduziam a palavra “caraíba” por “santo”.²² Pinto não impediu que o encarassem como uma “espécie de santo”, isto é, como um caraíba. Nessa carta, ele conclui dizendo esperar que os índios acabassem reconhecendo seu verdadeiro criador e desistindo de seus próprios feiticeiros; a verdade seria alcançada pelo erro. A melhor justificativa para esse método indireto parece ter sido a vinda da chuva, que encarou como uma espécie de aprovação divina.

O último exemplo dessa estratégia missionária e de sua justificativa foi a excepcional celebração para dar as boas-vindas a Pinto e a seu companheiro numa aldeia indígena que alcançaram em sua última expedição em 1607. A descrição dessa festa, que durou dois dias e duas noites repletas de música, dança e doação de presentes, mostra que eles foram saudados como prestigiados caraíbas. O companheiro de Pinto, Luiz de Figueira, tentou justificar a aceitação das honrarias por Pinto, completamente incompatíveis com o dever de humildade dos jesuítas: “Bendito seja o Senhor por deixar que esses bárbaros conheçam e adorem seu servo embora não O conheçam”.²³ Tal frase mostra toda a ambiguidade da situação, em que índios e jesuítas interagiram segundo dois modos diferentes. As músicas e danças indígenas faziam parte de um ritual profético, de um modo de se comunicar com os espíritos. Ao aceitar essas manifestações excessivas, os jesuítas admitiam o papel de xamã conferido a eles pelos índios. Figueira, todavia, sublinha que os missionários não se esqueciam de que eram apenas servos de Deus. Seu propósito, mais uma vez, é enfatizar que, embora a ação dos missionários fosse indígena, o intento permanecia cristão. Participar em tal celebração era indiretamente honrar a Deus.

Pinto escolheu adaptar a mensagem cristã aos costumes indígenas e esconder o significado cristão por trás de uma aparência indígena. Falava e agia como um profeta indígena, mas escolhia seus exemplos cuidadosamente, para manter-se de acordo com a doutrina religiosa. Suas ações poderiam ser interpretadas de duas formas; seu significado cristão era menos óbvio, mas deveria por fim prevalecer. A esse respeito, o método de Pinto foi muito diferente do método jesuítico usual, que era o de capitalizar a rivalidade entre o mundo cristão e o mundo sobrenatural indígena. Os jesuítas competiam

22 Sobre a tradução de caraíba por “santo” ou “santidade”, ver Clastres (1975: 47).

23 “Bendito seja o Senhor que permite que estes bárbaros sem O conhecer, conheçam e honrem a seus servos só por o serem”. Relação da Missão do Maranhão, 1608, citada em Leite (1940: 121).

com os feiticeiros indígenas, e os missionários quase sistematicamente venciam essas disputas com a feitiçaria, demonstrando a superioridade de seu deus. O método de Pinto era uma maneira mais refinada de conduzir os índios ao deus cristão: em vez de tentar combater os feiticeiros indígenas, agia como um deles. Tratava-se de um método que envolvia uma empatia extraordinária com a cultura indígena, tornada possível pelo conhecimento que Pinto tinha da língua indígena.

Para os índios que não eram cristãos, nem tinham sido submetidos à dominação portuguesa, Pinto escolheu um método de evangelização que adaptava a mensagem cristã à cultura daqueles que visava converter.²⁴ Esse tipo de método, baseado numa abertura ao outro, tornou-se uma especialidade jesuítica e foi repetido em vários outros contextos missionários. Fundamentava-se explicitamente na autoridade e na experiência dos padres da Igreja, mas também envolvia os princípios espirituais inicianos. Segundo Inácio, Deus podia ser encontrado em todas as coisas – mesmo, indiretamente, nos costumes pagãos – e as artimanhas de Satã deveriam ser aproveitadas no esforço de converter, transformando-se a mente das pessoas a partir de dentro.²⁵

Embora o método da adaptação fosse comum entre os jesuítas, levantava questões de legitimidade. Até onde deveria ir a adaptação a diferentes ambientes culturais e religiosos? Até onde você pode conhecer outro povo, sem perder sua própria identidade? Todas as situações missionárias carregavam consigo o problema básico e crucial de saber onde situar o limite entre o mundo missionário e o universo indígena – e como não entrar de cabeça no último.

No Brasil, a questão da adaptação está ligada à questão da hierarquia cultural. Como definido por José de Acosta, os índios brasileiros pertenciam à categoria mais baixa dos bárbaros. Culturalmente, eram considerados próximos dos animais, abaixo da política e da religião humanas, sem escrita ou história. A adaptação aos costumes indígenas era, portanto, ilegítima. Tornar-se um caraiíba não era o mesmo que tornar-se um brâmane. Para os jesuítas do século XVI, nem todos os costumes eram iguais.²⁶

24 Este método apoiava-se no conceito de “acomodação”, que tem um sentido teológico tradicional (atribuição de um novo sentido a uma passagem das Escrituras não intencionado pelo autor), e que significa adaptar os métodos da conversão à cultura do outro. Ver Zupanov (1999) e MacCormack (1991).

25 Carta de Inácio de Loyola a Paschase Broet e Alphonse Salmeron, Roma, setembro de 1541.

26 Em *Natural and Moral History of the Indies*, José de Acosta resumiu três diferentes modos de converter três tipos de bárbaros. A terceira categoria, composta de caçadores e

Por fim, a questão da adaptação também era política. Esse método era favorecido onde os europeus não detinham a supremacia política. Quando eram os governantes, encorajava-se o uso da força e da coerção. No Brasil, durante o período da criação das aldeias jesuíticas, a hierarquia jesuíta decidiu que o primeiro passo no processo de evangelização deveria ser o de impor a dominação política. Usando a coerção, mudariam os índios, que teriam, como parte de sua transformação em cristãos civilizados, de desistir de tradições como o consumo de carne humana, a guerra contínua, a poligamia, a nudez, os feiticeiros e o nomadismo.²⁷ Assim, como um jesuíta que de várias formas se comportava como um feiticeiro poderia ser tolerado por outros jesuítas?

Mas, ainda que a erradicação dos costumes indígenas tenha sido o método oficialmente bem-sucedido na província do Brasil, envolvia algumas dificuldades. Adotar a completa transformação dos povos indígenas levantava a questão de sua “conservação”, como diziam os jesuítas. Com certeza, os jesuítas percebiam o quanto era difícil para os índios sobreviverem nas aldeias artificiais criadas por eles. Vários índios morriam ou tentavam escapar. A queda demográfica se deveu principalmente a doenças – índios sem qualquer imunidade contra as doenças europeias levados para os povoados portugueses –, apesar de os índios e alguns jesuítas afirmarem que ela também decorreu da proibição dos costumes indígenas. Em 1609, logo depois da morte de Pinto, um documento rascunhado na província sugeriu que algumas dessas proibições fossem abolidas. Costumes que não estivessem em desacordo com o cristianismo, como a mudança periódica das aldeias, deveriam ser mantidos:

Segundo seus costumes, os índios frequentemente deslocam suas aldeias para mantê-las [...]. Os índios podem morrer simplesmente de melancolia. Assim, não é bom que os privemos daqueles costumes que não violam as leis de Deus, tais como chorar, cantar ou beber com moderação.²⁸

coletores iletrados e sem lei, tinha de ser convertida através do uso da força para seu próprio bem, para evitar a danação. As práticas religiosas locais tinham de ser destruídas (cf. Pagden, 1986; MacCormack, 1991).

27 Célebre carta de Nóbrega ao provincial Miguel Torres em Portugal, em que ele explica o objetivo das aldeias. 8/5/1558. Em: LERTE, Serafim Soares. *Monumenta Brasiliae*, vol. II. Roma, 1957, p. 445–59.

28 Algumas advertências para a província do Brasil. BNC Ges. 1255(38). Para uma análise desse texto, ver Castelnau-L'Estoile e Zeron (1999).

Como esse extrato sugere, havia controvérsia na província sobre os métodos missionários. Embora ainda prevalecesse o método de transformar os índios como um modo de cristianizá-los, sempre houve missionários que tentaram adaptar a evangelização aos costumes indígenas.

Os jesuítas no Brasil não foram os únicos a hesitar entre esses dois métodos. A dificuldade de decidir abolir ou manter os costumes indígenas sintetiza-se na figura de Acosta, que apoiou o método da coerção para os bárbaros que pertenciam à terceira categoria de seu *Natural and Moral History*, mas defendeu a adaptação em *De Procuranda Indorum Salute*. Baseando-se numa perspectiva protoantropológica tanto religiosa quanto cultural, Acosta percebia a dificuldade de converter os índios americanos, razão pela qual sugeria algum tipo de "tolerância" em relação às práticas indígenas e à adoção dos costumes indígenas como um modo de levar o povo lentamente à conversão.²⁹

No Brasil, a oposição entre os dois modos de converter não foi especialmente teórica, e em geral a escolha se fez em bases pragmáticas. Os missionários usaram um desses métodos, dependendo de sua própria capacidade (conhecimento da língua tupi) ou da situação (se estavam numa área claramente dominada pelos portugueses ou não). Alguns inclusive adotaram os dois métodos, e usaram um depois do outro, como José de Anchieta, chamado de apóstolo do Brasil por seus companheiros depois de sua morte, em 1597.

Visto nesse contexto, o modo de proceder de Francisco Pinto foi apenas marginalmente inusual, e provavelmente encarado por ele como uma medida temporária, para a qual não havia alternativa melhor. Ele tornou-se possível por realidades geopolíticas específicas do Nordeste do Brasil no início do século XVII, quando o domínio português foi desafiado pela oposição indígena e a competição francesa. Para seus confrades jesuítas, o método de Pinto estava no limite do perigo político e da ilegitimidade cultural. Embora não fosse completamente condenado, levantava suspeitas. Em 1600, os superiores de Pinto pediram-lhe que deixasse os Potiguar, e ele ficou restrito ao Colégio de Pernambuco, onde se tornou ministro (uma tarefa administrativa), apesar de sua ânsia em continuar sua missão e da escassez de missionários na

29 Acosta usa o termo tolerância com o sentido restritivo do século XVI: "poder de aguentar". Para entender essa contradição, temos que lembrar que esses dois livros tiveram funções muito diferentes: *Historia*, escrito na língua vernacular, dirige-se a uma ampla audiência e persegue um objetivo científico, enquanto o outro, *De Procuranda*, escrito em latim, visa a uma audiência menor, composta pelo pessoal eclesiástico. Não é um livro teórico, mas pragmático. Agradeço a Sabine MacCormack por essa visão sobre Acosta.

área.³⁰ Foi mantido afastado dos índios, exceto nos casos de real necessidade, como em 1602, quando lhe permitiram deixar seu Colégio para pacificar os Potiguar, que estavam ameaçando se rebelar porque as autoridades coloniais os haviam ludibriado. Tal encargo ilustra, uma vez mais, o grande carisma de Pinto entre os índios.³¹

Em suma, a atuação de Pinto poderia ser encarada como uma estratégia de evangelização comum entre os jesuítas missionários, mas que ele levou um pouco mais longe que o usual, graças à situação tanto política quanto cultural, e ao seu extraordinário domínio da cultura tupi. A adaptação, de todo modo, não representa apenas uma hábil estratégia planejada por um jesuíta; ela também foi o resultado de uma interação entre os índios e os europeus, na qual os primeiros foram eles próprios agentes.

Agência indígena

Nos textos que tratam das expedições de Pinto, os índios são frequentemente representados como aqueles que tomaram a iniciativa. Eles pedem ao missionário para ir de uma aldeia a outra, fixar cruzeiros ou fazer vir a chuva. Eles são apresentados não como um grupo coletivo indefinido, e sim como indivíduos específicos, com nomes (Camarão Grande, Cobra Azul) e funções (chefes ou xamãs, escravos ou mulheres). O jesuíta menciona cautelosamente as iniciativas indígenas aos seus próprios superiores, e essa forma de representar as coisas provavelmente refletia a situação real. O que significa a transformação de um missionário em xamã do ponto de vista indígena?

Para uma versão indígena dos fatos, o historiador invariavelmente se vê diante da escassez de documentos. O episódio Pinto, contudo, pode ser documentado por fontes indígenas indiretas. Alguns índios que conheciam Pinto, ou que tomaram parte em sua expedição, tornaram-se fontes de informação para dois capuchinhos franceses, Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux, que chegaram ao Maranhão em 1612. Podemos usar, com cuidado, os comentários desses índios que sobreviveram graças ao trabalho dos capuchinhos como uma

30 Em carta ao geral dos jesuítas, Pinto mencionou que estava esperando ordens para voltar ao Rio Grande do Norte e viver entre os Potiguar. Foi uma tentativa de esquivar-se dos oficiais locais que o tinham forçado a ficar no colégio.

31 De acordo com Leite, Luiz de Figueira menciona a estória na carta anual de 1602-1603 (Leite, 1940: 93).

forma de compreender as visões indígenas do episódio. Os dois capuchinhos deram uma versão da última expedição e da morte de Pinto. Ambos condenaram o padre como um duplo impostor, tanto para os europeus quanto para os índios, mas se a condenação veio dos capuchinhos franceses, o retrato bem documentado de Pinto baseou-se nos testemunhos dos índios.³²

Em *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*, publicado em 1614, Claude d'Abbeville dedica um capítulo a um personagem cujo nome e função são omitidos, mas que poderia facilmente ser identificado como Pinto: "História de um certo personagem que se dizia ser descido do céu" (d'Abbeville, 1614: cap. XII).³³ Segundo o capuchinho, a transformação de Pinto num caraíba teria inclusive ido além do que as fontes jesuíticas admitiam. Pinto é apresentado como alguém totalmente ambivalente e dividido entre o mundo europeu e o indígena. Embora "o personagem" fosse português, ele falava como um índio: "com muito esforço, ele aprendeu a língua dos índios, a qual falava tão perfeitamente como se fosse daquele mesmo país". Desfrutava de grande autoridade sobre os índios, que o adoravam: "A fadiga por um caminho tão longe e ruim não afetava em nada as pobres pessoas, tanto que amavam e queriam a esse personagem que os conduzia, tendo adquirido entre eles tal renome, que o tomavam como um muito grande profeta".

Segundo os informantes, Pinto não desistiu de seu papel de missionário e disse aos índios que estava ali "para instruí-los no cristianismo e viver entre eles como entre bons amigos". Além disso, deixou-os acreditar que não tinha uma natureza completamente humana: "Dava-lhes a entender, e os fazia crer,

32 Restaram apenas algumas cópias do trabalho de Yves d'Evreux, censurado logo após sua publicação em 1615. Hélène Clastres publicou uma versão resumida dele em 1985. Agradeço calorosamente a Franz Obermeier pelas significativas citações da parte censurada do livro de d'Evreux, que reproduzo a seguir: "[...] Eu relatei a história de um padre jesuíta, saída de colégios que ergueram nas terras do Brasil, alguns anos antes que nós fôssemos ao Maranhão" [s. 302 r.]; "Este padre jesuíta, como me foi contado, chegou até a montanha de Camoussy [hoje Camocim], onde foi flechado e morto pelos habitantes do lugar, enquanto toda sua companhia se salvou como pode, e seu companheiro junto com eles, e com eles estes dois jovens abaixo mencionados [scil. Sebastien e Gregoire, dois índios vindos mais tarde ao Maranhão] que tomaram o caminho da Ilha" [s. 302 v.]. Cf. Obermeier (1995: 268).

33 O padre Serafim Leite identificou o personagem de d'Abbeville como Pinto, embora tivesse ficado perturbado com a figura do missionário xamã: "Apesar de confusa, e misturando fatos diferentes, a narrativa do Capuchinho tem todos os indícios de ter o padre Francisco Pinto como núcleo central, ainda que diluído na errônea interpretação dos seus informadores" (Leite, 1938-50, vol. III: 8-9).

fosse por encanto ou por brincadeira, que não era um homem nascido de pai e mãe como os outros, mas que teria saído da boca de Deus, o Pai, enviado do céu cá para baixo para lhes anunciar a sua palavra". Ele dispunha de poderes sobrenaturais e comandava a fertilidade: "Dizia que era ele que fazia frutificar a terra, que lhes enviava assim o sol e a chuva; em suma, que era ela que lhes dava todos os bens e alimentos que possuíam".

Nessa versão franco-tupi da história de Pinto, o jesuíta aparece no cruzamento entre um caraíba e um missionário. Ele se tornou profeta tupi permanecendo missionário. O que para os jesuítas era claramente uma expedição missionária parecia aos índios uma migração profética. O "personagem" desfrutava de seu papel como um xamã excepcional, e se vê indo muito além do que era considerado aceitável do ponto de vista jesuítico. Os dois retratos – o do documento jesuítico e o de d'Abbeville – não se contradizem. Ao contrário, interagem e criam a complexa figura de um homem que era tanto um missionário quanto um caraíba, e dominava ambas as culturas, indígena e cristã, jogando perigosamente com elas até a sua morte.

A versão indígena relatada por d'Abbeville mostra que os índios acreditavam em Pinto e o assimilavam a uma nova variedade de poderosos caraíbas, considerando-o ao mesmo tempo um missionário. Eles o seguiam porque achavam que ele poderia levá-los a um mundo melhor.

No século XVII, os Potiguar estavam numa "situação de contato" com os europeus, isto é, era um período de incertezas e ignorância, em que uns olhavam para os outros e os índios ainda não tinham sido derrotados. O começo do século XVII foi um período em que os movimentos proféticos explodiram e muitas migrações ocorreram, incluindo a última de que o padre Pinto participou. Durante esse tempo de incertezas, uma interpretação recorrente e duradoura entre os povos indígenas era a de que os europeus detinham poderes sobrenaturais. Embora possa parecer suspeito atribuir essa ideia aos povos indígenas, já que ela própria abastecia o destrutivo imperialismo europeu, a noção era muito comum em situações de contato entre europeus e índios.³⁴

Tal assimilação tinha algo a ver com o poder criativo dos europeus e com sua posse de objetos. Os índios exigiam grande número de objetos e, na etapa de encontro, tornou-se famoso o papel desempenhado pelos objetos pertencentes aos homens brancos. Os missionários sempre traziam objetos consigo,

34 Segundo Carlos Fausto, ela correspondia "a suposições culturais profundamente enraizadas entre os nativos sobre a vida, o poder e a morte", especialmente entre os grupos tupinófonos.

incluindo armas, mesmo que isso denunciasses seus próprios interesses e a contínua insatisfação dos índios. Para os índios, essas armas não apenas eram valiosas por si mesmas, como continham o poder xamânico de seus donos-produtores. A exigência indígena de objetos desempenhou seu papel na transformação de Pinto em xamã. Durante a expedição de 1607, os Potiguar chamavam Pinto de “senhor das coisas” porque ele distribuía um grande número de machados e anzóis. Como todo europeu que possuía objetos era um xamã em potencial, os índios testavam a extensão desse poder. Ao pedir a Pinto em 1600 para fazer chover, um índio media as habilidades xamânicas do padre. Longe de ser uma ingenuidade, era uma tentativa de avaliar a nova situação criada pela presença dos europeus.

O poder xamânico de Pinto foi uma combinação da estratégia jesuítica e das exigências indígenas. Seu papel ambivalente resultou do excelente conhecimento que adquiriu dos índios durante seu longo serviço entre eles e da habilidade dos índios de aceitarem e integrarem elementos exógenos. Foi também o efeito de uma situação empírica específica, nascida de uma incerteza em que os atores indígenas e os jesuítas ainda desfrutavam de alguma *margem de manobra*. A história de Pinto é, portanto, não apenas uma história jesuítica de adaptação, mas também uma história indígena de recepção e assimilação do novo num contexto incerto.³⁵

Um santo para índios pagãos

A história de Pinto não acabou com sua morte; sua vida dupla continuou após 1608. Os índios começaram a adorar seus ossos, enquanto os jesuítas hesitavam sobre que reputação lhe atribuir na posteridade.

Para os índios do Nordeste, a morte de Pinto não foi uma ruptura. Ele foi morto por inimigos, mas permaneceu sendo um xamã excepcional e seus ossos continuaram dominando os poderes que tinha enquanto vivo, especialmente o de fazer chover. Em 1615, enquanto passava pelos morros de Ibiapaba em seu caminho para o Maranhão, o padre Manuel Gomes tentou recuperar alguns pedaços dos ossos do padre Francisco Pinto, a fim de levá-los para o Colégio da Bahia.³⁶ Os índios de Ibiapaba se recusaram categoricamente a cedê-los, já que, tal como diziam, esses ossos traziam chuva ou sol quando

pediam. Para garantir que os portugueses não pegariam os ossos, os índios desenterraram o corpo de Francisco Pinto e o esconderam em outro lugar. Os portugueses, assim, foram embora de mãos vazias, mas não sem terem sido detidos pelos índios, que, vestidos com acessórios de guerra, examinaram-nos minuciosamente, até terem certeza de que não estava faltando nenhum osso. Não consideraremos aqui se a adoração dos ossos era uma crença puramente indígena ou um sinal de aculturação das relíquias europeias.³⁷ Importa que, mesmo morto, o padre Pinto continuou sendo considerado um “Amanajira”, um senhor da chuva.

Já para o mundo cultural jesuítico, a morte violenta de Pinto foi marcada por um curioso silêncio, mesmo que ela pudesse, potencialmente, tê-lo levado a se tornar um mártir. A maioria dos jesuítas na província não tentou transformá-lo em mártir, nem usá-lo como modelo de missionário. Significativamente, não acharam necessário escrever uma biografia do missionário morto pelos índios, mesmo que esse tipo de morte trágica fosse relativamente rara na história da província. A lacuna é ainda mais peculiar, se levado em conta o fato de que a província, naquela oportunidade, estava em busca de um santo, e que histórias de vida pias eram um gênero literário muito em voga. A ausência de uma biografia feita pelos jesuítas quer dizer que Francisco Pinto não era um candidato à santificação no contexto luso-brasileiro do século XVII.

Em vez disso, a província promoveu à canonização José de Anchieta, o “apóstolo do Brasil”, morto em 1597, e em meados do século XVII outra figura missionária, João de Almeida, que era o oposto de Pinto. Esse jesuíta inglês lutou para aprender a língua tupi e combateu feiticeiros para se impor aos xamãs. Era um missionário devotado, mas não tinha nenhuma empatia específica com os índios. As diferenças entre os dois missionários deixam claro que Pinto não era considerado um modelo. No final da biografia de João de Almeida, publicada em 1658, o padre Vasconcellos, historiador da província, fornece uma lista de 64 nomes de “Homens ilustres cuja virtude floresceu na província do Brasil”, na qual Padre Pinto aparece por ter sido venerado entre os índios do Ceará, e não exatamente por suas virtudes.³⁸

37 Sobre as relíquias de Pinto, ver Cunha (1996) e Castelnau-L'Estoile (2009).

38 “O padre Francisco Pinto varão esforçado e conhecido em toda a província, e tão venerado dos Índios da Capitania do Siara, em cujo sertão às mãos dos gentios Tapuias deu a vida em uma gloriosa Missão de obediência”. *Breve catálogo dos varões insignes da Companhia de Jesus que floresceram em virtude na Província do Brasil*.

35 Toda esta parte foi amplamente inspirada pelos trabalhos de Carlos Fausto (1992; 2002).

36 Carta de Manuel Gomes, Lisboa. 2/7/1621. Biblioteca Nacional Lisboa, MSS 29, n. 31, f. 119v.

Alguns jesuítas brasileiros, entretanto, tentaram promover essa figura incomum e seus métodos pouco ortodoxos. Em alguns documentos dispersos, encontram-se escritos sobre a morte de Pinto, a veneração dos índios e o milagre da chuva. Com base nesses textos, Pinto foi mencionado em alguns *Martyrologes*, como *Societas Iesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*, de Mathias Tanner, publicado em Praga em 1675. No contexto militante da contrarreforma católica europeia, Francisco Pinto foi apresentado como um mártir da fé, morto por bárbaros cruéis. Tal imagem era muito diferente da imagem que a província brasileira tinha dele, a de um missionário polêmico e xamanístico.

Não podemos analisar aqui toda a variedade de leituras póstumas sobre Pinto, mas é importante notar que alguns autores preservaram sua memória enquanto existiram as províncias jesuíticas no Brasil e na Amazônia. Na verdade, o cronista José de Moraes fez dele uma figura chave em sua memória do Maranhão, escrita em 1759. Em outras palavras, esses defensores devem ser entendidos como uma evidência da existência de uma corrente minoritária nas províncias brasileiras favorável a adaptar o cristianismo à cultura indígena.

Os advogados de Pinto na província falharam em persuadir a hierarquia jesuítica a promovê-lo a um missionário modelo. Diante dessa recusa, criaram uma figura multifacetada de um santo para os pagãos. Padre Manuel Gomes, o caçador de relíquias, concluiu da seguinte forma sua tentativa de recuperar alguns ossos do jesuíta: "Para honrar seus servos quando eles estão à beira de ser esquecidos, Deus os torna adorados pelos pagãos".³⁹ Gomes rebate a rejeição jesuítica à memória de Pinto dez anos depois de sua morte, sustentando que os índios ainda o adoravam. Ele sublinhou o favor divino que garantiu ao padre Pinto o poder de fazer a chuva cair: Deus quis que Pinto fosse um santo para os pagãos, isto é, um caraíba para índios não cristianizados. Isso equivale a dizer que Pinto foi um caraíba devido à graça de deus, justificando-se assim, por completo, a polêmica estratégia usada pelo missionário.

Tradução Maria Barroso Hoffmann

39 "assim honra Deus a seus servos, que quando parecem que hão de ficar sepultados no esquecimento, os faz reverenciar e estimar da própria gentildade". Carta de Manuel Gomes. Ob. cit.

Referências bibliográficas

- ACOSTA, José de
(1588) *De Procuranda Indorum Salute*. Madrid: C.S.I.C., 1987. 2 vols.
- BERNAND, Carmen
(1989) "Le chamanisme bien tempéré: les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle Grenade", *Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée* (MEFRIM), tomo 101. Roma.
- CARDIM, Fernão
(1980) *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charolotte de
(2000a) *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*. Lisboa/Paris: Fundação Calouste-Gulbenkian.
(2000b) "Um senhor da palavra indígena: Francisco Pinto (1552-1602), missionário no Brasil", *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian Biographies*, vol. XXXIX, Lisboa/Paris, p. 45-60.
(2002) "Un maestro della parola indiana: Francisco Pinto (1552-1608)", *Etnosistemi Processi e Dinamiche Culturali. Missioni Percorsi tra Antropologia e Storia*, vol. IX, n. 9, Roma, p. 26-36.
(2006) "The uses of shamanism: evangelizing strategies and missionary models in seventeenth-Century Brazil". Em: O'MALLEY, John W. e outros (eds.). *Jesuits II Cultures Sciences, and the Arts*. Toronto: University of Toronto Press, p. 616-37.
(2009) "Le partage des reliques. Tupinamba et jésuites face aux os d'un missionnaire chaman (Brésil, début du XVII^e siècle)". Em: BOUTRY, Philippe; FABRE, Pierre-Antoine & JULIA, Dominique. *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, vol. 2. Paris: EHESS, p. 751-75.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charolotte de & ZERON, Carlos Alberto de M. R.
(1999) "Une mission glorieuse et profitable. Réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVII^e siècle", *Revue de Synthèse*, vol. 120, n. 2-3, Paris, p. 335-58.
- CLASTRES, Hélène
(1975) *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil.
- COHEN, Thomas
(1997) "Who is my neighbour? The missionary ideals of Manuel da Nóbrega". Em: GAGLIANO, Joseph A. & RONAN, Charles E. (eds.). *Jesuit Encounters in the New World: Jesuit Chroniclers, Geographers, Educators and Missionaries in the Americas, 1549-1767*. Roma: Institutum Historicum, p. 209-28.
- CUNHA, Manuela Carneiro da
(1996) "Da guerra das relíquias ao quinto império, importação e exportação da história no Brasil", *Novos Estudos do CEBRAP*, n. 44, São Paulo, p. 73-87.
- D'ABBEVILLE, Claude
(1614) *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. Paris.

D'EVREUX, Yves

(1915) *Voyage au Nord du Brésil*. Paris: Payot, 1985.

FAUSTO, Carlos

(1992) "Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". Em: CUNHA, Manuela Carneiro (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 381-96.

(2002) "The bones affair: knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian Case", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n. 4, p. 669-690.

LEITE, Serafim Soares

(1938-50) *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugal/Editora Nacional do Livro, 10 vols.

(1940) *Luiz Figueira: a sua vida heroica e a sua obra literária*. Lisboa: Agencia General das Colônias.

MACCORMACK, Sabine

(1991) *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

MORAIS, José de

(1759) *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará pelo Pe. José de Moraes da mesma Companhia*. Alhambra: Rio de Janeiro, 1987.

NÓBREGA, Manuel da

(1557) *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1954.

OBERMEIER, FRANZ

(1995) *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville: Histoire de la mission, 1614. Yves d'Evreux: Suite de l'Histoire, 1615*. Bonn: Romanistischer Verlag.

PAGDEN, Anthony

(1986) *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

THOMAS, Georg

(1982) *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*. São Paulo: Loyola.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

(1993) "Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage". Em: BECQUELIN, Aurore & MOLINIÉ, Antoniette (eds.), *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie, p. 365-431.

(1992) *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.

ZUPANOV, Ines G.

(1999) *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*. Oxford: Oxford University Press.

PARTE II

Demônios e cativos, ou limites da transformação em vassalos

Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América portuguesa

Entender o presente da questão indígena no Nordeste e dar visibilidade a uma história pouco conhecida que reconheça a importância dos povos indígenas na formação do povo nordestino é uma preocupação que tem crescido nos últimos anos, em função, entre outras coisas, do processo de reelaboração e reafirmação de identidades étnicas vivido pelas populações indígenas contemporâneas.¹ Nesse sentido, o presente artigo pretende contribuir com algumas informações sobre as mudanças ocorridas durante o período pombalino com relação às populações indígenas na região, acompanhadas de reflexões sobre a relação entre as políticas indígena e indigenista neste processo.

A história dos povos indígenas na região que compreende atualmente o Nordeste brasileiro – assim como a de todos da América portuguesa –, que durante grande parte do século XVIII correspondeu aos estados do Grão-Pará e Maranhão, foi profundamente marcada pelas transformações advindas das reformas propostas durante o governo de d. José I (1750–1777), tendo como figura central do seu governo o primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras (1759) e marquês de Pombal (1770).²

1 Para um maior aprofundamento sobre o processo de etnogênese no Nordeste contemporâneo, ver Pacheco de Oliveira (1999) e também Arruti (1995).

2 Há imensa bibliografia sobre esse personagem e esse período da história portuguesa, bastante criticado por uns e louvado por outros. Entre as obras consultadas para este trabalho, mereceram atenção especial, pela sua abordagem mais recente e específica em relação às consequências para a história político-administrativa do Brasil, Boxer (1977), Silva (1988) e Falcon (2001).

O período pombalino se caracterizou por uma série de mudanças implementadas pela Coroa portuguesa para promover a agricultura e o comércio, e aumentar os laços da exploração colonial. Segundo Maxwell:

A política imperial de Pombal visava aproveitar as riquezas coloniais e racionalizar e padronizar a administração, a organização militar e o treinamento educacional sob a alçada do Estado; onde fosse necessário para a defesa e o bom governo, as diferenças de raça e etnia não seriam barreiras para se manter um cargo ou uma promoção, e a participação local no governo era encorajada (Maxwell, 1996).

Desse modo, uma série de medidas foram implantadas em relação aos povos indígenas nos seus domínios na América. A ideia então era civilizar os índios, integrando-os à sociedade portuguesa, ao contrário da política anterior de segregação, que havia caracterizado a administração missionária, principalmente a jesuítica.³

As medidas, tomadas quase todas ao mesmo tempo, estavam interligadas. Uma das primeiras foi o alvará de 14 de abril de 1755, cujo texto declarou que os vassalos do Reino e da América que casassem com os índios não ficariam com infâmia alguma, antes se fariam dignos da atenção real e teriam preferência nas terras em que se estabelecessem e nos lugares e ocupações que coubessem na graduação de suas pessoas. Proibia também que os vassalos casados com índias, ou seus descendentes, fossem tratados com o nome de caboclos, ou outro semelhante, que pudesse ser injurioso (Naud, 1971).

Em seguida, veio a lei de 6 de junho de 1755, proibindo a escravidão indígena no Maranhão. Esta restituiu aos índios não só a sua liberdade, como também os seus haveres, assim como mandou levantar em vilas as aldeias que tivessem o competente número de índios. No dia seguinte, foi decretado o alvará que tirava a administração temporal dos missionários no Maranhão, passando-a para os governadores, os ministros e os principais dos índios (Pereira da Costa, 1983).

Dois anos depois, com base no argumento de que os índios eram incapazes de se autogovernar, estabeleceu-se no Pará, em 3 de maio de 1757, o "Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário", pelo qual se introduziu a

3 Para uma visão geral sobre a influência dessas leis para os índios, ver Perrone-Moisés (1992) e Almeida (2003). Análises mais pontuais sobre regiões específicas podem ser encontradas em Barickman (1995), Almeida (1997), Sampaio (2001), Saldanha (2002), Silva (2003), Pires (2004) e Lopes (2005).

figura do diretor, que deveria administrar os índios enquanto estes não tivessem tal capacidade. Segundo esse documento, o diretor deveria ser dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, ciência da língua e dos demais requisitos necessários para dirigir com acerto os índios. O parágrafo terceiro do mencionado Diretório é bastante elucidativo com relação aos objetivos da nova política que se tentava implantar:

Não se podendo negar que os índios deste governo e capitanias anexas se conservam até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos sertões em que nasceram, praticando os péssimos e abomináveis costumes do paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa santa religião, mas até das mesmas conveniências temporais, que só podem conseguir pelos meios da civilidade, da cultura e do comércio; e sendo evidente que as paternas providências do nosso augusto soberano se dirigem unicamente a cristianizar, e civilizar, estes, até agora infelizes e miseráveis povos, para que, saindo da ignorância e rusticidade a que se acham reduzidos, possam ser úteis a si, aos moradores e ao Estado (Naud, 1971).

Entre as medidas que seriam adotadas estavam: a proibição das línguas nativas e a obrigatoriedade da língua portuguesa; a proibição da nudez; a obrigatoriedade de morar em casas separadas; o combate ao alcoolismo; e a obrigação que os índios tivessem nome e sobrenome, sendo escolhidos para tal nomes de famílias portuguesas; enfim, toda uma série de medidas no sentido de anular a identidade étnica dos povos indígenas.

Segundo Fátima Lopes, o Diretório tinha por objetivo atender às novas demandas da metrópole, que necessitava de súditos para a consolidação de seu domínio colonial, tanto nas áreas de fronteira, quanto nas áreas já sob controle, mas com uma população mal distribuída, concentrada no litoral e rarefeita no interior, visando à desestruturação da economia, sociedade e culturas indígenas, para garantir a imposição da cultura ocidental cristã e a dominação portuguesa efetiva; ao aproveitamento do trabalho e da terra indígenas, para garantir o desenvolvimento da colônia; e à exploração da figura do índio como vassalo do rei de Portugal, para garantir a efetiva posse das terras sob o seu domínio (Lopes, 2005).

Em 8 de maio de 1758, a lei de liberdade de 1755 e o Diretório de 1757 são estendidos ao Estado do Brasil. Dez dias depois é criada, em Pernambuco, uma versão adaptada do Diretório do Maranhão: a "Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas".

Nessa adaptação, alguns capítulos são idênticos, estando entre as alterações o incentivo à extração do gravatá e à pecuária, a proibição de serem tratados ou se tratarem entre si pelos termos cativo, caboclo e Tapuia, e, de acordo com o décimo oitavo parágrafo, o não consentimento com “o uso de aguardente mais do que para o curativo”, abolindo-se “inteiramente o uso das juremas, contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialíssimo à saúde das gentes”.⁴

A “Direção” de Luis Diogo Lobo da Silva diferenciou-se do Diretório em dois pontos: a repartição das terras e a distribuição dos índios. O Diretório previa que podiam se ausentar para prestar serviços metade dos índios produtivos de 13 a 50 anos. Pela direção, apenas um terço. A repartição das terras no Diretório deveria ser feita segundo leis de equidade e justiça, e segundo a direção de acordo com a graduação e postos que ocupavam os moradores. As diferenças com relação à repartição dos índios foram aceitas, mas não quanto à distribuição das terras. É interessante observar que, segundo Maria Regina C. Almeida, no caso das aldeias do Rio de Janeiro no período em análise, diferentemente do que aconteceu em outras regiões, as terras das aldeias não reverteram para o patrimônio comum das novas povoações e os índios nelas permaneceram, cultivando pequenas porções de terras ou arrendando-as, mas fazendo questão de manter o patrimônio que lhes havia sido coletivamente legado (Almeida, 2003; Lopes, 2005).

Em 14 de setembro de 1758, a Rainha enviou cartas ao governador de Pernambuco, determinando que se transformassem em vilas as missões de Pernambuco e suas anexas administradas pelos jesuítas, que deveriam ser recolhidas ao colégio de Olinda. No mesmo dia, ordenou por alvará ao bispo de Pernambuco que nas missões de sua jurisdição, então administradas pelos jesuítas, fossem criadas vigararias colativas, substituindo-se os missionários por clérigos regulares. Em fevereiro de 1759, a junta aprovou os documentos que deveriam orientar os novos funcionários (párocos, diretores e mestres) na criação das vilas, assim como na sua administração, e decidiu que os cargos deveriam ser ocupados por militares que continuariam a receber seu soldo, fardas e munições. Em 19 de maio de 1759, o ouvidor geral Bernardo Coelho da Gama e Casco partiu para o Ceará para dar início à instalação das novas vilas de índios. A ordem era fazer a criação de vilas ou lugares apenas nas sete

aldeias jesuíticas. Levava material para dar início ao funcionamento das sete novas Câmaras: papel, penas, pesos e medidas, balanças, ferros de marcar gado, varas para os vereadores, linhas para demarcação das terras, escrivania, toalha de mesa e cofre. Levava também enxadas, foices e machados para o trabalho agrícola dos índios aldeados. A criação das novas vilas obedecia sempre a um mesmo ritual: publicação de cópias das leis de liberdade, edital de convocação da população para assistir ao ato de criação da vila, instalação do pelourinho, demarcação do local para construção da casa de Câmara e cadeia, e eleição dos Camaristas que administrariam a vila com o diretor e o vigário, e a aclamação: “Viva o senhor rei d. José, primeiro de Portugal, nosso senhor que a mandou criar” (Lopes, 2005).

Com a expulsão dos jesuítas das sete aldeias por eles administradas na região de Pernambuco e capitanias anexas, seis passaram à condição de vila, e uma à condição de lugar, recebendo nomes de lugares e vilas portuguesas:

Quadro 1

Aldeias Jesuítas transformadas em vilas e lugar
pelo ouvidor geral Bernardo Coelho da Gama e Casco em 1759-1760

Capitania do Rio Grande	Aldeia do Guajiru	Vila de Extremoz do Norte
Capitania do Rio Grande	Aldeia das Guaraíras	Vila de Arêz
Capitania do Ceará	Aldeia da Ibiapaba	Vila Viçosa Real
Capitania do Ceará	Aldeia da Caucaia	Vila de Soure
Capitania do Ceará	Aldeia da Porangaba	Vila Nova de Arronches
Capitania do Ceará	Aldeia de Paupina	Vila Nova de Messejana
Capitania do Ceará	Aldeia de Paiaçú	Lugar de Monte-Mor o Novo da América

O lugar de Monte-Mor o Novo da América foi logo extinto para se unir à vila de Portalegre, criada em seguida, sendo o seu diretor e o seu mestre enviados para Jacoca, na capitania da Paraíba, e o vigário para Arêz.⁵

Para uma visão mais geral da localização das aldeias na região em estudo, no momento de implantação das mudanças advindas com a legislação indigenista pombalina, ver “Relação das aldeias que há no distrito do governo

4 Cf. Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XLVI, 1883, p. 129.

5 Cf. Relação das aldeias que há no distrito do governo de Pernambuco, Paraíba e mais capitanias anexas, de diversas nações de índios. 1760. Livro composto principalmente de cartas, portarias e mapas versando sobre vários assuntos, relacionados com a administração de Pernambuco e das capitanias anexas. Recife, 1760-1762. BN-1-12, 3, 35, fls. 56-64.

de Pernambuco, e capitanias anexas, de diversas nações de índios", de 1760, anexada a este artigo.

Após esse primeiro momento, que se dirigiu especificamente às aldeias administradas pelos jesuítas, a responsabilidade pela elevação das vilas e povoados foi atribuída pelo governador de Pernambuco ao juiz de fora Miguel Carlos de Pina Castelo Branco, que ficou responsável por 23 aldeias nas capitanias do Ceará, da Paraíba e de Pernambuco, e ao ouvidor geral das Alagoas, Manuel de Gouveia Alvares, que se tornou responsável por 24 aldeias da região sul da capitania de Pernambuco,⁶ onde estavam localizadas as missões dos franciscanos e dos capuchinhos italianos, que também foram expulsos das suas missões, sendo seus bens inventariados e vendidos, e o fruto da venda, aplicado nas vilas e povoações criadas.

Para a execução da tarefa de elevação de vilas em povoados, o governador enviou em 26 de abril de 1761, pelo ouvidor geral das Alagoas e pelo juiz de fora acima mencionados, uma carta circular, acompanhada de uma portaria da mesma data, aos capitães-mores, oficiais e habitantes das antigas aldeias. A portaria que acompanha a carta circular fornece alguns detalhes sobre a organização da empresa que seria realizada:

Ordeno a todos, e a cada um em particular, que logo que pelo dito Ministro lhe for pedido, tanto o referido auxílio militar, que se lhe fizer necessário como o de outra qualquer qualidade que consiste em guias, mantimentos, forragens, e cavalaria para a união dos habitantes de algumas das antigas aldeias que não seja conveniente subsistirem, nem possam florescer, e seu comboio e das pessoas que o acompanham lho façam pronto, como se na realidade eu especialmente lhe pedisse sem que para lho darem seja necessário mais que mandar-lhes a cópia desta minha ordem, feita pelo seu Escrivão, e coberta com a sua rubrica para por ela darem parte em todo o tempo que lhe for pre-

6 Relação das aldeias a que vai o dr. ouvidor geral da comarca das Alagoas, Manuel de Gouveia Alvares, por ordem de S. Majestade Fidelíssima, dar nova forma de vilas, e lugares, reduzindo-as ao número competente, e estabelecendo-lhe o regime, e polícia que as leis, e bulas pontificiais transcrevem, e reconheceu a inata piedade do mesmo senhor, ser indispensável para se acabarem de cristianizar os seus habitantes, e florescerem como se procura, com o meio mais apto a brindar os índios silvestres que residiam no mato, despidos das luzes do Evangelho, a unirem-se as mesmas, e cessarem as irregularidades com que até agora eram dirigidas, de que se seguia o horror com que as desamparavam e se perpetuavam no paganismo, 1761; e Relação das aldeias a que vai o Dr. Juiz de Fora Miguel Carlos caldeira de Pina Castelo Branco, por ordem de S. Majestade Fidelíssima, dar nova forma de vilas, e lugares [...]. ACL CU LIVROS DE PERNAMBUCO, cód. 1919, fls. 322-337.

ciso depois da execução da referida assistência de braço militar, ao seu Oficial maior: advertindo que todo aquele que nela se houver com alguma frouxidão e menos expedição do que confio no zelo com que servem a Sua Majestade não só lho estranharei, porém procederei com o castigo que for justo, e aos que prontamente assistirem na forma expedida, e ajudarem voluntarios à proporção das suas possibilidades com as cabeças de gado, e mantimentos precisos a união dos Índios nos trânsitos que fizerem para o referido efeito a fim de se consolidarem os estabelecimentos a que se dirige o dito Ministro.⁷

É interessante observar que nos sertões da região em análise, além das aldeias existentes, havia grupos indígenas que não estavam aldeados, vivendo ou tendo voltado a viver de "curso", tendo sido fundamental para a ação do ouvidor geral de Alagoas na parte que lhe coube o trabalho anteriormente realizado pelo sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, personagem fundamental no processo de implantação da ordem pombalina nos sertões do São Francisco.

Em 23 de dezembro de 1759, o governador de Pernambuco e capitanias anexas, Luiz Lobo Diogo da Silva, expede portaria ordenando que os capitães-mores dos distritos e capitães-mores das aldeias, a quem o sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz enviasse carta sua, e relação da gente necessária, acompanhada da dita portaria, enviassem-na com toda brevidade ao lugar destinado, para se unirem com ele e seguirem suas ordens.⁸

A instrução passada ao sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz pelo governador, no dia 6 de janeiro do ano seguinte, fornece informações preciosas de como foi pensada, a partir da situação existente, a implantação das modificações do período pombalino nos sertões de Pernambuco. Em primeiro lugar, critica-se o sistema missionário de administração dos índios até então vigente e, em seguida, mencionam-se cartas recebidas do comandante do Ararobá e representação dos seus moradores sobre as hostilidades, roubos, mortes e outros insultos que os índios Paraquió, unidos às nações Pipipam, Xocó, Mangueza e Guegue, não tendo estas duas últimas sido civilizadas, haviam cometido na ribeira do Moxotó e Buíque, infestando as estradas e obrigando os moradores a deixar as fazendas.

Segundo as informações recebidas, os índios da nação Paraquio e Pipipam haviam voltado a viver de curso, com maior vigor, por se unirem aos Mangueza,

7 Portaria ao mesmo fim dirigida. Recife, 26 de abril de 1761. BN-I-12,3,35, f.29v-30.

8 Portaria do governador general de Pernambuco e suas capitanias anexas. 23/12/1759. ACL CU LIVROS DE PERNAMBUCO, cód. 1919, f. 65-65v.

Guegue e Xocó, com os quais haviam acertado fazer um levante contra os moradores das ribeiras do Moxotó e de Buíque. O resultado foi a prisão dos índios Paraquió criminosos, sendo transferidos 160 e tanto menos culpados para a missão de Nossa Senhora das Montanhas do Ararobá. Não foi possível reduzir à paz as outras nações, que passavam de 400 arcas, tendo-se determinado, em junta, que o sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz fosse ao dito distrito acompanhado das milícias e índios que achasse necessários, procurando línguas capazes de expor às ditas nações que delas se pretendia a paz e sujeição à sua Majestade Fidelíssima. O projeto seria repartir essas nações nas novas vilas a serem erigidas, mas a ordem do sargento-mor, em face daquelas que se mostrassem rebeldes às modificações propostas, era clara:

Porém, quando as sobreditas nações se mostrem rebeldes às suas persuasões, e mais diligências, que exercitará depois de ter metido em prática todas as condicentes a fazê-las perceber as utilidades que se lhe seguem, e veja que subsistem na primeira dureza, sem esperança de podê-las domar, à razão, será preciso, que vossa mercê, nestes termos, use dos meios da força, e poder, quanto for justo, para se evitarem as destruições, e ruínas, que ameaçam este gentio, poupando tudo quanto for possível o caminho do rigor, e mortandade, sem que falte a segurá-los, e a castigar os motores da inobediência em que se acham de sorte, que não padecendo mortes, sofram no lugar do delito pena que sirva de exemplo aos mais, para se conterem na devida sujeição.

Na mesma instrução também há a informação que os índios Carnijó haviam interrompido a obediência que deviam ao seu missionário e deixado a aldeia, principiando o curso, de que se podia seguir reunirem-se às outras nações, devendo o sargento-mor os obrigar a voltar para a mesma, castigando os responsáveis pelo seu retiro. Encontra-se também a recomendação a respeito de que nos distritos onde ele iria atuar, havia muitas aldeias compostas de poucos casais e as ordens modernas não consentiam que se formassem com menos de 150, que ele procurasse unir-lhe o competente número, situando as aldeias em terras que facilitassem o adiantamento da agricultura.⁹

Logo em seguida às ordens recebidas, o sargento-mor escreve do Ararobá ao capitão-mor do Piancó, Francisco de Oliveira, solicitando brancos e índios para a empresa que estava iniciando:

9 Instrução do governador geral de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva a Jerônimo Mendes da Paz. Recife, 6/1/1760. ACL CU LIVROS DE PERNAMBUCO, cód. 1919, fls. 65v-72.

É preciso que vossa mercê dessa parte do Piancó faça por prontos até trezentos homens capazes de guerra, moços os mais robustos, acostumados a entrar nos matos municiados de munições de guerra e balas, e armados das melhores armas e entre eles alguns índios dos mais fiéis e valorosos que houver nesse distrito, armados de seus arcos e flechas quando não tenham boas armas de fogo.¹⁰

A participação de capitães-mores índios nessa nova bandeira ao sertão é intensa. O sargento-mor envia correspondência para várias aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas, solicitando ajuda na luta contra o gentio rebelado. A correspondência de Jerônimo Mendes da Paz com capitães-mores índios da capitania da Paraíba serve como exemplo para entender a participação de indígenas no processo de implantação da ordem pombalina no sertão nordestino.

Em carta de 2 de julho de 1760, o sargento-mor escreve do Alojamento das Flores da Ribeira do Pajau, no sertão da capitania de Pernambuco, a Frutuoso Barbosa da Cunha, capitão-mor dos índios da nação Icozinho, localizada no sertão da capitania da Paraíba:

E assim me parece dizer a vossa mercê, e por esta ordenar-lhe que faça logo voltar todos os soldados que se retiraram e fugiram vergonhosamente da bandeira do Piancó e busque até encontrar os Xocós, os Oguêz, ou Pipipans, ou Humans, ou Caracuis, [...] que lhes não hei de fazer mal; porque eu não venho mais que a reduzi-los por bem à obediência de nosso rei, e pô-los em estado de eles gozarem das muitas felicidades que lhe quer logrem todos os seus vassalos e muito principalmente os índios a quem o nosso rei quer muito bem. Porém se eles não quiserem obedecer, os prenda a todos e os traga a minha presença nesta Ribeira do Pajau. [...] se reçar que sejam muitos, ajuntem-se com os Panatis, ou Pegas, ou com a gente do rio de São Francisco, ou com qualquer outra bandeira.¹¹

Dois dias depois, ordena também a Pedro Soares de Mendonça, sargento-mor dos índios da mesma nação, que com sua gente auxiliasse no combate aos índios das nações Xocós, Oguês, Mangueses, Pipipans, Umans e Caracuis, desde

10 Carta de Jerônimo Mendes da Paz para o capitão-mor do Piancó, Francisco de Oliveira Ledo. Ararobá. 19/2/1760. ACL CU LIVROS DE PERNAMBUCO, cód. 1919, fl. 100-100v.

11 Carta de Jerônimo Mendes da Paz para Frutuoso Barbosa da Cunha, capitão-mor dos índios da nação Icozinho. Alojamento das Flores da Ribeira do Pajau. 2/7/1760. ACL CU LIVROS DE PERNAMBUCO, cód. 1919, f. 115.

Santa Luzia e cabeceiras do Rio Piranhas, no sertão da capitania da Paraíba, até o rio Pajau, no de Pernambuco, e recomenda que os Icó soldados não cometessem mortes, nem crueldades, nem maltratassem os presos, nem fizessem agravos aos moradores onde passassem e nem causassem prejuízos nos gados e lavouras.¹²

O processo de combate aos índios rebeldes no sertão de Pernambuco foi acompanhado da redução dos índios não aldeados e da transferência compulsória dos grupos aliados para as vilas que estavam sendo erigidas nas aldeias mais populosas e da repartição de índios pelos moradores e para trabalhar nas obras públicas como mão de obra compulsória.

Em carta de 6 de julho de 1760, Jerônimo Mendes da Paz relata a entrada que mandou fazer aos índios silvestres, tendo mandado uma bandeira aos Paraquióis com o auxílio dos Carnijós, e que esta “colheu” 170 índios. Também informa que foram apreendidos alguns mangueses pela bandeira do Piancó, composta pelos índios da nação Icozinho, Panatis e Oguês.¹³

Uma semana depois, escreve novamente ao governador relatando a chegada de 30 índios Corema da missão do padre frei Próspero. Informa que no dia 7 de julho haviam chegado 18 Tamanquiús e seis Caracuí do Rio de São Francisco, e que dos índios que se tinha “colhido” enviara alguns velhos e mulheres de volta ao sertão para ver se convenciam os outros a descer. Dos Manguenzes enviara 15 ao comandante do Ararobá, mas não mandara 14 dos Oguês imediatamente, para tentar com eles reduzir os outros ou “colher” mais.¹⁴

Em carta do governador de Pernambuco para Jerônimo Mendes da Paz, escrita em agosto de 1760, sabemos um pouco mais sobre o destino dos índios que estavam sendo “colhidos” nas bandeiras do sertão:

Os cento e sessenta e nove índios paraquióis que chegaram a esta vila remetidos da do Penedo, com um capitão e oito soldados da ordenança que os conduziram como era composto o seu número de cento e vinte e nove rapazes de um e outro sexo os reparti pelos moradores que os procuraram dos mais capazes com obriga-

12 Cópia da ordem passada por Jerônimo Mendes da Paz a Pedro Soares de Mendonça, sargento-mor dos índios da nação Icozinho da Aldeia de Santa Luzia. Alojamento das Flores, 4/7/1760, ACL CU LIVROS DE PERNAMBUCO, cód. 1919, fl. 116.

13 Carta do sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz ao governador e capitão geral de Pernambuco. Alojamento das Flores Ribeira do Pajau. 6/7/1760. ACL CU LIVROS DE PERNAMBUCO, cód. 1919, fls. 89-92v.

14 Carta do sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz ao governador e capitão geral de Pernambuco. Alojamento da Serra Talhada da Ribeira do Pajau. 13/7/1760. ACL CU LIVROS DE PERNAMBUCO, cód. 1919, fl. 93-93v.

ção de os instruírem, educarem e ensinarem os rapazes a ofícios, ficando obrigados a entregá-los todas as vezes que deles lhes pedisse conta este governo, ao qual os apresentarão de seis em seis meses, para examinar se satisfazem ao contrato que prometeram, e os quarenta adultos que ficaram capazes de trabalho, os mandei dar para o das fortificações pondo correntes para maior segurança dos oito que se descobriram principais cabeças da sua inobediência, e fizera o mesmo aos trinta e dois que restavam, se os houvesse para se lhes tirarem, porém a falta delas me obrigou enquanto se faziam a trazê-los no dito trabalho debaixo de guarda as quais os conduziam para ele e à noite recolhiam a fortaleza e não obstante as recomendações com que lhes havia ordenado se deviam haver nesta diligência, a executaram tão mal que em poucos dias deixaram fugir os trinta e dois.¹⁵

Em nova carta escrita da povoação de Belém de São Francisco em setembro do mesmo ano ao governador de Pernambuco, o sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz relata ter enviado bandeira à serra dos Umans e tentado enviar mensageiros para persuadi-los a reduzirem-se. Informa também a chegada do capitão-mor Francisco Gomes de Sá com umas presas que havia feito em uma grande maloca dos Ohês, que tinha como governador o índio chamado Antonio Preto – sargento-mor da missão do Brejo que fugira havia anos e foi morto no conflito. Conseguiram prender 17 mulheres e crianças, tendo os índios fugido para a missão do Brejo. As índias foram bem cuidadas e instruídas para voltar ao mato e persuadir os outros a se aldearem. Com presentes, os índios foram sendo atraídos à missão do Brejo e lá foram presos e conduzidos “em paz” até a missão do Axará. Depois, os culpados dos levantes foram presos e enviados ao comandante do Ararobá, e os outros, soltos.¹⁶

Quanto às transferências e reduções realizadas na região do sertão do São Francisco, merece atenção especial o ocorrido com relação à vila de Assunção, que foi criada pelo sargento-mor na Ilha da Varge e mudada pelo ouvidor geral das Alagoas para a Ilha do Pambu, onde foi instalada definitivamente, percebendo-se, na análise da documentação pesquisada, a ocorrência de um conflito entre os mesmos. Percebem-se também os diversos interesses envolvidos na posse das terras das antigas aldeias evacuadas por parte dos sesmeiros, entre os quais alguns ligados à Casa da Torre, da capitania da Bahia.

15 Carta do governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva para Jerônimo Mendes da Paz. Recife, agosto de 1760. ACL CU LIVROS DE PERNAMBUCO, cód. 1919, fl. 119.

16 Carta do sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz ao governador de Pernambuco. Povoação de Belém de S. Francisco. 9/9/1760. ACL CU LIVROS DE PERNAMBUCO, cód. 1919, fls. 133-145.

Em carta a Jerônimo Mendes da Paz, de 8 de maio de 1761, o governador de Pernambuco aprova a transferência feita dos índios Oes e Xocós da Ilha do Pambú e outras nações do mato para a da Assunção, e a união que pretendia fazer dos índios do Aracapé e outros para a ilha do Iripua. Sobre os índios Tamaquios da missão do Pontal se unirem à povoação de Santa Maria, ordena:

[...] quando nessa ache alguma rebeldia, o meio mais eficaz segundo entendo é prender os cabeças e remetê-los para os por em Fernando [de Noronha], a fim de que, com este exemplo, se moderem os mais abstendo-se de semelhantes intentos, quando não haja inconveniente de os unir a outra nação, que não seja a Karery, com que os ditos missionários lhes têm cultivado esta oposição.¹⁷

Em 13 de maio de 1761, o governador de Pernambuco escreve ao governador interino do Estado, Thomas Ruby de Barros Barreto informando que das dez ou 12 malocas e índios de corso que havia fez duas povoações nas ilhas de Assunção e do Irapuá, chamada de Santa Maria, no sertão do rio de São Francisco.¹⁸

A relação das aldeias que há no distrito do governo de Pernambuco, Paraíba e mais capitanias anexas, de diversas nações de índios, existente em códice da Biblioteca Nacional, indica quais foram as aldeias transferidas por Jerônimo Mendes da Paz para a criação das duas vilas:

Freguesia de Rodelas – Missão Nova de S. Francisco do Brejo, N. S. do Ó, N. S. de Belém, Beato Serafim, N. S. da Conceição (estas cinco aldeias se acham reduzidas pelo sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz à ilha de Assunção, chamada antigamente Varge), S. Francisco, S. Félix, S. Antonio, N. S. da Piedade, N. S. do Pilar, N. S. dos Remédios, Sr. Santo Cristo (o dito sargento-mor infronte reduziu estas sete aldeias à ilha de S. Maria, chamada antigamente Arapuá).¹⁹

- 17 Carta do governador de PE ao sargento-mor Jerônimo Mendes, sobre se lhe aprovar o meio por que uniu à Ilha de Assunção os do Pambú, e mais nações do mato, e outros para a Ilha do Aracapé e mais particulares em que entram os vários procedimentos dos missionários do Rio de São Francisco. 8/5/1761. BN-I-12, 3, 35, fls. 33–35v.
- 18 Carta do governador de PE LDLS ao governador interino do Estado, Thomas Ruby de Barros Barreto, sobre vários particulares a respeito dos novos estabelecimentos a que anda o sargento-mor Jerônimo Mendes, entre os quais é o de pedir mande ordem que os índios que se acharem refugiados nas missões daquele Estado sejam recolhidos logo à Ilha de Assunção e S. Maria. 13/5/1761. BN-I-12, 3, 35, fls. 35v–36v.
- 19 Relação das aldeias que há no distrito do governo de PE, Paraíba e mais capitanias anexas, de diversas nações de índios. 1761. BN-I-12, 3, 35, fls. 56–64.

Pela carta do governador de Pernambuco ao sargento-mor em junho de 1761, sabemos que as casas dos índios da antiga aldeia do Pambu foram desmanchadas e as madeiras e materiais úteis, conduzidos para a Ilha da Assunção.²⁰

Em setembro do mesmo ano, o governador escreve ao sargento-mor, reconhecendo que toda a extensão da Ilha do Pambú era precisa aos moradores da vila de Santa Maria, e que os pretextos de patrimônio da Igreja de Cabrabó, que na primeira se intentava fazer, não deviam prevalecer ao justo interesse, e utilidade dos índios, que Sua Majestade Fidelíssima mandava atender com preferência. O mesmo militava a respeito de todas as mais Ilhas e territórios que o dito Governo assinou para termos das referidas vilas, ficando as do Sorobabé e Pontal para indenizar os prejudicados que não tiverem sesmarias nas que lhes tomaram; no que respeita à Casa da Torre, não as tendo abertas e povoadas por si, e seus feitores, segundo as últimas ordens, entendia não terem direito algum para lhes dar por este Governo equivalente, em outros iguais sítios, ou diferentes, sem que Sua Majestade Fidelíssima o determinasse. Solicita ainda que enviasse relação com quantidade, qualidade e quantia necessária para a compra de ferramentas para agricultura nas duas vilas que foram estabelecidas, e informa que o dinheiro sairia dos sequestros praticados.²¹

Pela carta enviada pelo governador de Pernambuco ao ouvidor geral das Alagoas, aprendemos que o mesmo havia ido às novas vilas de Santa Maria e da Assunção, não se esquecendo da formalidade de lhes assinar termo, patrimônio para as Câmaras, pastos e logradouros, providenciando mestres para ensinar os rapazes a ler e escrever, além de proceder à eleição dos camaristas e nomeações dos Oficiais, para os quais o governador afirmou que mandaria as provisões dos seus respectivos ofícios, na conformidade do decreto de 14 de setembro de 1758. O governador afirma ainda que foi acertada a determinação de fazer despejar o reideiro da Ilha do Pambú, e adjudicá-la por inteiro aos moradores da Ilha de Santa Maria. Sobre a união da antiga Missão de São Braz, Xoco e Alagoa Comprida e Pão de Açúcar às Fazendas do Colégio, pela comodidade de lhes ficar servindo de igreja a capela que nas ditas fazendas havia, lhe

20 Carta do governador de Pernambuco ao sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz sobre varias matérias a respeito dos estabelecimentos. 24/6/1761. BN-I-12, 3, 35, fls. 70–73.

21 Carta do governador de Pernambuco ao Sargento-mor Jeronimo Mendes, sobre se lhe dar parte do acerto que se houve ao Ouvidor das Alagoas nos estabelecimentos das novas Vilas; cautelas com que se houve a favor dos índios na Ilha de Pambú em rescindir a arrematação que dela se havia feito a particulares e o mais declarado. Recife, 1/9/1761. BN-I-12, 3, 35, fls. 130–131.

parecia não devia servir de obstáculo a terra necessária para se situarem, por terem estas terras superabundantes a repartir com eles.²²

O interesse sobre a posse das terras da Ilha do Pambu e os conflitos dele decorrentes fica claro nas cartas do governador de Pernambuco ao ouvidor das Alagoas de 14 e 16 de dezembro de 1761. Na primeira, informa que, pelas cartas que havia recebido de Jeronimo Mendes da Paz, e as que escreveu o vigário do Cabrabó, Zacharias Diniz, à Sua Excelência Reverendíssima, estes não se achavam satisfeitos com a decisão de mandar evacuar a ilha do Pambú.²³ Na segunda carta, afirma que a resolução mais acertada era logo fazer transferir todos os Índios da Povoação da Assunção para a do Pambú, e nela estabelecer a vila que se erigiu na primeira, não obstante estarem na Ilha da Assumpção feitas as casas de acomodação dos índios e derrubadas aquelas em que viviam na do Pambú, por ser mais conveniente a subsistência do estabelecimento perder o trabalho das primeiras e sacrificar o necessário para o reparo das segundas do que renunciar as utilidades que se seguem do aumento, abundância e conforto dos índios na mudança que lhe parecia indispensável nas referidas circunstâncias. Quanto à resistência dos índios da aldeia da Alagoa Comprida em se unirem aos que assistiam nas fazendas que foram dos jesuítas, orienta proceder como praticava o doutor juiz de fora:

[...] que vem a ser depois da experiência mostrar não cederem aos remédios brandos, usar dos mais ativos, prendendo-lhe os cabeças e remetendo-nos com Sumários quem com esta receita temos tido igual ou muito maior dureza nos Pegas e Apodis que sendo dos mais bárbaros deste continente, se acham com a prisão dos que os fomentavam a não largarem os sítios em que residiam, obedientes e ativos trabalhadores nas Vilas a que se uniram por força das comodidades e vantagens que se lhes seguem destas novas assistências e observância das Reais Ordens, e precisão de se separarem daquele distrito em que as não podiam lograr.²⁴

22 Carta do governador de Pernambuco ao dr. ouvidor geral das Alagoas sobre os vários particulares a respeito dos novos estabelecimentos. Recife, 1/11/1761. BN-I-12, 3, 35, fls. 126-129v.

23 Carta do governador de Pernambuco Luis Diogo Lobo da Silva ao doutor ouvidor das Alagoas Manoel de Gouveia Alvares, sobre lhe pedir o seu parecer para se mudar a vila da Ilha de Assunção para a povoação do Pambu pelos referidos declarados. Recife, 14/12/1761. BN-I-12, 3, 35, fls. 145-146.

24 Carta do governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva ao dr. ouvidor das Alagoas, Manoel de Gouveia Alvares sobre várias matérias a respeito dos novos estabelecimentos. Recife, 16/12/1761. BN-I-12, 3, 35, fls. 147v-149v.

O quadro abaixo, elaborado com base na "Relação dos novos estabelecimentos das vilas e lugares dos índios do governo de Pernambuco da parte do sul, executados por Manuel de Gouveia Alvares, cavaleiro professo na Ordem de Cristo, ouvidor geral da comarca de Alagoas", de 1764, existente na documentação avulsa relativa à capitania de Pernambuco no Arquivo Histórico Ultramarino, nos fornece uma visão das transferências e reduções realizadas pelo dito ouvidor, com o auxílio inicial de Jerônimo Mendes da Paz.²⁵

Quadro 2
Vilas e lugares de índios criados pelo
ouvidor das Alagoas Manuel de Gouveia Alvares

Local	Vila/lugar	Aldeia existente ou agregadas	Fogos	Almas	ata
Sertão do São Francisco	Vila da Ilha de Santa Maria (antiga Arapuá)	Coripós, Inhamuns, São Félix, Aracapá, Araripe, Pontal e índios Umans trazidos do mato	257	668	1761
Sertão do São Francisco	Vila da Ilha de Assunção (antiga Pambú)	Axará, Varge, Sorobabé, Brejo do Gama	256	719	1761
	Lugar de Porto Real (fazenda Urubu Mirim que foi dos Jesuítas)	São Braz, Alagoa Comprida e índios da Palmeira e olhos de água dispersos	113	407 ou 470	1762
Sertão do Ararobá	Vila de Cimbres	Missão de N. S. das Montanhas (aldeia do Ararobá)		722	1762
Sertão do Ararobá	Lugar de Águas Belas	Comunati	130	410	1762
Beira Mar	Lugar Barreiros	Una		293	1763
	Vila Atalaia	Urucu, Santo Amaro, Macaco e índios que viviam dispersos nas palhoças da Gameleira, Palmeira, Maincó, Sabalangá	229	924	1764

Na parte que coube ao juiz de fora Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, observa-se o mesmo processo de redução e transferência compulsórias. Na criação da vila de Portoalegre no Rio Grande, a partir da antiga Missão do Apodi, a transferência compulsória dos índios foi feita com financiamento dos moradores, que queriam se livrar da sua vizinhança e apoderar-se das suas terras. Para essa vila também foram transferidos os Paiacú de Monte-mor o novo, no Ceará. Os Pega do sertão da capitania da Paraíba

25 Relação dos novos estabelecimentos das vilas e lugares dos índios do governo de Pernambuco da parte do sul, executados por Manuel de Gouveia Alvares, cavaleiro professo na Ordem de Cristo, ouvidor geral da comarca de Alagoas. Alagoas, 12/9/1764. AHU ACL CU 015, cx. 100, doc. 7810 (7811).

foram também transferidos compulsoriamente para a vila de São José do Rio Grande, antiga Missão do Mipibú, de onde fogem e são recapturados.

Em julho de 1761, o governador de Pernambuco escreve ao Secretário de Marinha e Ultramar informando que, sabedor da pouca utilidade que tinham as terras das aldeias dos Pega, foi investigar e constatou que as terras eram impróprias para a agricultura, mas boas para o gado. A povoação possuía pouco mais de uma dúzia de casas de palha sem igreja. Por essa razão, resolveu unir os Pega aos de Mipibú, mas não consultou os índios sobre a mudança de lugar da sua aldeia, contrariando as normas do Diretório dos Índios. Propôs aos índios irem para o Apodi, mas eles alegaram que eram inimigos dos vizinhos de lá. A estratégia para convencer os índios a irem para Mipibú foi publicar que queria lhes passar mostra. No dia combinado, os Pega compareceram com algumas espingardas e todos de arco e flecha. À medida que os índios iam se alistando, seus arcos e flechas iam sendo recolhidos sob o argumento de que aquelas armas eram reprovadas pelo rei, que só queria que os seus soldados usassem espingardas. Em seguida, os colocou em marcha para a nova localidade no Mipibú. Depois, os bens dos Pega foram inventariados, a serra em que viviam e o terreno de suas roças, arrendados, e os seus animais, vendidos, devendo o dinheiro ser empregado na construção de novas casas para os mesmos. Informa também que os índios da nação Icozinho eram de agrado em unir-se aos do Apodi e que havia juntado a nação dos Caboré também àquela vila do Apodi, e pretendia juntar a aldeia do Panati à do Miranda. Um mês depois, em carta escrita ao dito secretário, o referido governador informa que os Pega aldeados no Mipibu haviam fugido motivados por seus principais, mas foram alcançados em Mamanguape e presos.²⁶

Pelo termo oriundo da junta realizada em 24 de agosto de 1761 no Palácio Episcopal da Soledade no Recife, na presença do bispo da diocese, do governador e do juiz de fora, somos informados de que o dito juiz mudara:

[...] as nações Pegas e Icozinhos, aqueles para a aldeia de Mipibu e estes para a do Apodi, aonde tinha ajuntado e aldeado o resto que hoje existia da nação dos Caburés, e vários casais, que residiam nas serras e fazendas dos sertões do Piancó e Açu, e porque querendo erigir em vila a dita povoação do Apodi, foi informado pelo seu diretor José Gonçalves da Silva [de que] não havia

terra capaz de plantas, que se repartisse a todos os moradores, e lhe constou que dentro do espaço de 12 léguas há a serra chamada dos Martins, extensa, fertilíssima, de grande negociação, e muitos habitantes, os quais, congregados com os índios do Apodi, constituirão talvez a maior vila deste governo depois da sua capital, julgava seria de grande conveniência a translação da vila para a dita serra, dando-se ao sesmeiro desta em troca todas as terras do referido lugar do Apodi, ou parte delas [...], transferindo-se as imagens da Paróquia para a Igreja do Apodi, e as desta para uma capela que há na serra, onde com a finta dos fregueses da dita paróquia para a sua matriz se constituiria a da futura vila.

O juiz também ponderara que a Casa da Torre pretendia apossar-se das terras dos índios Panatis, quando estes fossem unidos à missão do Miranda, na capitania do Ceará, porque as havendo dado para a habitação dos ditos índios, julgava que, as deixando estes, lhes deveriam ser restituídas, como intentado em casos semelhantes no rio de São Francisco. No entanto, como a dita Casa fizera a doação das ditas terras, não podia revogá-la, nem tomar a si o que uma vez deixou de ser seu. A junta resolveu a transferência da aldeia do Apodi para a Serra dos Martins, assentando que, para o trânsito dos índios de certas aldeias para outras, se fintassem os moradores que tivessem conveniências em que lhes separassem aqueles das vizinhanças das suas fazendas. Em 27 de setembro do mesmo ano, os moradores da dita serra escrevem uma petição ao governador solicitando que a transferência não fosse feita, mas inicialmente não são atendidos. Finalmente, após vários entendimentos, os índios da missão do Apodi são transferidos para a Serra do Regente, onde é criada a vila de Portalegre.²⁷

Não foi possível acompanhar todas as transferências, reduções e elevações de vilas e povoados realizadas na parte norte da capitania de Pernambuco e suas anexas, que foram confiadas inicialmente ao juiz de fora Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco. Contudo, por meio dos autos de uma devassa sobre as vilas de índios posterior a 1763, identificamos algumas delas na capitania da Paraíba: os índios Fagundes da povoação do Brejo do sertão do Cariri de Fora foram transferidos para a baía de São Miguel, antiga baía da Traição, e os índios da aldeia da Campina Grande para Monte-mor-o

26 Cartas do governador de Pernambuco a Francisco Xavier Mendonça Furtado em 15/7/1761 e 9/8/1761. Correspondência do Governador de Pernambuco 1753-1770, IHGB, cód. 1.1.14, fls. 277v-284v e fls. 284v-285v.

27 Termo sobre o que há de seguir o dr. Juiz de Fora Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco a respeito dos novos estabelecimentos e o mais que neles se contém. Recife, 24/8/1761; e Petição dos moradores da serra dos Martins para que se não mude para ela a missão do Apodi e despacho nela proferido. 27/9/1761. BN-I-12, 3, 35, fls. 87-88 e 102-103.

novo.²⁸ Segundo, Fátima Lopes, na criação de vila Flor, na capitania do Rio Grande, também são agregadas as aldeias de Macacau, Tapissurema e Utinga, esta última da capitania da Paraíba (Lopes, 2005).

O "Mapa geral de todas as vilas e lugares que se tem erigido de 20 de maio de 1759 até o último de agosto de 1763 das antigas aldeias do gov. de PE e suas capitanias anexas" apresenta as seguintes informações sobre a ação do juiz de fora na parte que lhe coube: na capitania do Rio Grande foram fundadas: vila de Portalegre em 8 de dezembro de 1761, vila de São José do Rio Grande, em 20 de fevereiro de 1762, e vila Flor, em 10 de outubro de 1762; na capitania da Paraíba, foram criadas as seguintes vilas e lugares, a partir de antigos aldeamentos indígenas: vila da Baía de São Miguel, em 28 de novembro de 1762, vila de Montemor, em 8 de dezembro de 1762, vila de Nossa Senhora do Pilar, em 5 de janeiro de 1763, e dois lugares sem nome e sem data – um de língua geral, a que se uniram os Panati, e outro de Aratahuy, a que se uniu a do Ciry; na capitania de Pernambuco, foram fundadas pelo dito ouvidor duas povoações, das quais não constam nome e data de criação. Além destas, para a capitania do Ceará, são mencionadas duas vilas erigidas pelo dr. ouvidor do Ceará, Vitorino Soares Barbosa.²⁹ Algumas dessas vilas podem ser vistas em "Carta topográfica aonde se compreendem as capitanias de que se compõem ao presente o Governo de Pernambuco", datada de 31 de março de 1766 e em anexo no final do artigo.³⁰

Um dos elementos significativos observados na documentação pesquisada é que, aparentemente, o cargo de capitão-mor nas vilas instituídas é sempre ocupado por índios, ao contrário dos diretores, que são sempre brancos. A análise realizada por Patrícia Sampaio para a região Amazônica indica o mesmo padrão, o que, apesar das diferenças regionais, pode ser interpretado, conforme reflexão baseada na leitura da mesma, como uma forma de negociação política entre as lideranças indígenas e o poder colonial, reforçando-se a idéia da implantação da legislação pombalina como um produto da interação entre as políticas indígenas e indigenistas (Sampaio, 2001).

28 Processo dos autos de devassa sobre as vilas de índios [post. 10/2/1763]. AHU ACL CU 015, CX. 99, doc. 7735.

29 Livro composto principalmente de cartas, portarias e mapas versando sobre vários assuntos, relacionados com a administração de Pernambuco e das capitanias anexas. Recife, 1760-2. BN, cód. I-12, 3, 35.

30 Carta topográfica aonde se compreendem as capitanias de que se compõem ao presente o Governo de Pernambuco, oferecida ao Ilmo. e Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, do Conselho de Sua Majestade Fidelíssima, Ministro e Secretário de Estado da Marinha e Conquistas. Por José Gonçalves da Fonseca, Recife de Pernambuco. 31/3/1766. Em: Gabinete de Estudos de Arqueologia e Engenharia Militar, Lisboa.

Segundo Rita Heloísa de Almeida, o fato de o Estado monárquico em Portugal conceder patentes militares a índios responde à máxima do estabelecimento de alianças políticas com as populações que habitavam as terras conquistadas, instaurando um pacto de favores e lealdade que alicerçava a soberania (Almeida, 1997).

A preocupação em considerar as lideranças indígenas pode ser percebida na atitude tomada pelo governador de Pernambuco, que antes de enviar o ouvidor geral para as sete aldeias administradas pelos jesuítas nas capitanias do Ceará e Rio Grande, que deveriam ser erigidas em vilas, enviou correspondência aos seus principais para comparecerem ao Recife.

Em ofício do dito governador de Pernambuco ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, de 13 de junho de 1759, é possível perceber alguns detalhes da visita desses principais ao Recife, a visão política e estratégica que o governador tinha ao convidá-los e o porquê do tratamento dado aos mesmos. Na primeira correspondência informa que os convidara "pelo fundamento de pessoalmente lhes destruir algumas sinistras impressões que receava lhes pudessem dar com que obstassem aos ditos estabelecimentos". Informa ainda que logo que receberam as cartas se puseram a caminho por mais de 300 léguas: "acompanhados não só dos dois, ou três mais inteligentes, que lhes pedia de cada uma, mas da maior parte dos oficiais que voluntariamente os quiseram seguir". Os índios chegaram no dia 29 de maio de 1759, e eram mais de cem. O governador relata que decide convidar os mestres de campo da Serra da Ibiapaba e da Parangaba (posteriormente Arronches) para jantar no dia do aniversário do rei:

Convidei a D. Felipe de Sousa e Castro, mestre de campo da Serra da Ibiapaba, hoje Vila Viçosa Real, para jantar comigo, tanto por ser o principal chefe, a quem sete ou oito mil almas que domina respeitam com inteira obediência, como por se achar condecorado com o hábito de S. Iago, e o mesmo pratiquei com o da Parangaba, João Soares Algodão, por motivos de igual qualidade, ainda que não de tanta força por ser menos numerosa a aldeia, que governa, aos quais dei, a cada um, um vestido, e para a mulher do primeiro um corte de seda [...] tudo por me parecer justo distingui-los e contentá-los, a fim de que os outros lhes conservassem respeito, e os povos, vendo que eu lhes atendia, os tratassem com decência: maiormente quando ambos têm comprovado em todas as ocasiões que se têm oferecido do Real Serviço per si, e seus antecessores, ações qualificadas de valor e exemplares mais fortes da fidelidade.³¹

31 Ofício do governador da capitania de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, informando

Os conflitos de interesse entre as lideranças indígenas e a nova ordem que se queria implantar ficam claros durante a estadia no Recife. O mestre de campo da Serra da Ibiapaba reivindica direitos de cobrança de impostos e posse de terra. É interessante observar que o governador não cede na questão da cobrança dos impostos, mas permite uma distribuição especial das terras, o que é um exemplo interessante da interação entre as políticas indígena e indigenista no momento em questão:

O dito mestre de campo D. Felipe de Souza se houve com tal bizarria, que na minha presença cedeu toda a civilidade que lhe provinha das potaba, que cobrava como principal da Ibiapaba, as quais consistiam em meia pataca que lhes passava cada índio, que saía a comboiar gados por todo este continente, sem que fosse preciso mais, que dizer-lhe que não era justo, que ele percebesse contribuições daquelas mesmas pessoas, de quem el-rei Nosso Senhor como legítimo soberano os podia cobrar, e não levava. O mesmo me representou que para sustentar com decoro correspondente ao posto, e honras com que Sua Majestade Fidelíssima o havia distinguido, se lhe fazia preciso o dito senhor lhe conservasse uma fazenda de gado, que possuía com duzentas cabeças e lhe desse terra para estabelecer outra a fim de que pela utilidade de ambas se pudesse decentemente entreter e a sua família sem extorquir dos seus súditos porção alguma de que se prevalecesse, por não querer nesta parte incorrer na justa indignação do mesmo senhor vista a honra que lhe fazia em determinar fossem tratados com os mais portugueses, e segundo as graduações dos seus postos. Confesso a Vossa Excelência que esta rogativa me pareceu tão justa, unida a reflexão da muita terra que há na Serra da Ibiapaba, que me não pude dispensar de avisar ao Ouvidor Geral a que lhe desse, além da porção, que lhe toca pelo Diretório [...] Outros acho que me pediram o mesmo a respeito de menores porções de terra que compraram com o seu trabalho, em que faziam as suas plantas e entretinham algumas cabeças de gado, que ganharam nos serviços que fizeram entre os brancos e como entendi, que pelo benefício da cultura não deviam ser de pior condição, antes era justo premiar a atividade de a fazerem, [...] ordenei ao dr. Ministro, que além das que tivessem bem fabricadas, e povoadas, lhes desse as que lhe tocam pelo Diretório, querendo-as, e sendo-lhes precisas em quanto o mesmo sr. não mandar o contrário.³²

que os principais das aldeias reduzidas em vilas estiveram em sua companhia, para tomarem as instruções devidas. Recife, 13/6/1759. AHU ACL CU 015, cx. 91, doc. 7284.

32 Ibid.

A rebeldia destes capitães-mores pode ser percebida na carta do governador de Pernambuco ao diretor da Aldeia do Panati, escrita no sertão da capitania da Paraíba em 4 de junho de 1761:

[...] fico no conhecimento da pouca obediência e grande desarranjo em que se acham os índios desta missão, pela desordem em que estavam criados e mau procedimento do capitão-mor, e outros oficiais seus parciais, e como as circunstâncias que pondera a respeito das consequências que receia, se originam de prender os cabeças do referido desmancho, atendendo ao estado presente em que se acham, podem servir de obstáculo a fazer-se diligência descoberta, se faz necessário usar do caminho da indústria para se alcançar a separação dos perturbadores, o que se facilita, mandando a v. m. o dito capitão-mor e mais os motores do seu séquito a esta praça com carta de recomendação em que diga são os primeiros para os empregos e como tais vem dar juramento de suas patentes e instruir-se das novas ordens de Sua Majestade Fidelíssima, para saber o que há de praticar com acerto, sem que na dita carta inclua outra alguma circunstância de que possa presumir se procura proceder contra eles, ou deixa v. m. de se interessar verdadeiramente a seu respeito. Para que eles não repugnem a este meio lhes lembrará que a criação das ditas vilas que se formarem tem procedido virem receber as ditas instruções os cabos mais distintos delas, como praticou D. Felipe de Souza, Mestre de Campo da Ibiapaba, hoje Vila Viçosa Real, Algodão e todos os mais, o que lhe não pode deixar de ser manifesto, da mesma sorte, que a atenção que tive com eles de os socorrer, para as despesas do caminho, quando se retiraram.³³

Um indicador da importância militar dos capitães-mores índios é a nomeação de novos chefes para as aldeias do São Francisco e a criação de companhias militares nas vilas e povoações por Jerônimo Mendes da Paz. Em carta de 17 de outubro de 1760, o dito sargento-mor relata os conflitos decorridos pela junção de várias nações dispersas pelas pequenas aldeias numa só povoação. Foi nomeado para cabo superior de todas as nações o capitão-mor Pedro Fonseca de Souza, que antes era capitão-mor do Pambú, das nações dos Kariris. Para sargento-mor foi nomeado Aleixo da Cunha, da nação Porcá, que tinha sido sargento-mor da aldeia de Rodelas. Expôs ainda que as

33 Carta do governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva ao sr. Manoel Álvares Vianna diretor da Aldeia do Panati. Recife. 4/6/1761. BN, cód. I-12, 3, 35, fls. 65-66v.

companhias deviam constar de 50 homens ao menos. Dos Cariris e habitantes do Pambú podiam fazer uma; da nação dos Porcás, Pancararus e Caruaz, tão embaralhadas às aldeias do Sorobabé, Axará e esta da Vargem, devia fazer duas companhias para acomodar os cabos de todas as três, porém não tinha gente mais do que para uma, e para remediar essa falta lhes agregaria em duas esquadras os índios novamente reduzidos.³⁴

Um outro exemplo da presença indígena nos cargos de capitão-mor, no momento das transformações do Diretório, pode ser visto na correspondência do governador de Pernambuco ao capitão-mor da aldeia de Mipibu, Leandro de Souza:

Espero que Vossa Mercê se regule de modo que não só se mostre eficaz observador das ordens de Sua Majestade Fidelissima, o Diretório, porém obediente ao diretor, e pronto no cuidado de animar os seus índios a obedecerem-lhe e a concorrerem com inteira vontade a adiantarem as suas lavouras.³⁵

Considerações finais

Para ilustrar como se deu a recepção e a aplicação dessas novas leis e os diversos interesses envolvidos, é interessante observar que, no período entre o fim das missões e a criação das vilas, surgem rumores de levantes entre os índios, como por exemplo, na aldeia de Guajirú, na capitania do Rio Grande, e na Baía da Traição, na Paraíba. O resultado de ambas as devassas apontaram um conluio das autoridades locais para confundir a instalação das vilas, o que provocou a prisão, no caso do Rio Grande, de seu capitão-mor e do tabelião público e, na Paraíba, do ouvidor geral.

O processo de transformação das aldeias em vilas é acompanhado de vários conflitos sobre jurisdição, envolvendo principalmente a questão da cobrança dos impostos e o acesso à mão de obra, entre os vereadores das Câmaras da sede das capitanias e as vilas criadas em seu entorno, que reduziram

drasticamente o seu território de atuação. Isso é visível no que diz respeito ao senado tanto da Câmara da vila de Natal quanto da vila da Paraíba.³⁶

Ainda em 1766, a Câmara da Paraíba, em ofício de 21 de julho de 1766 ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, reclama a diminuição de dízimo e a falta de mão de obra, e informa não possuir registro das quatro vilas criadas pelo bacharel Miguel Carlos de Caldas Pina Castelo Branco nas imediações da cidade, por ordem do governador de Pernambuco em carta de 14 de setembro de 1758.³⁷

A implantação da nova legislação indigenista na capitania de Pernambuco e suas anexas (Rio Grande e Ceará, nesse momento), e os conflitos e adaptações a ela, são um processo bastante complexo e pouco trabalhado pela historiografia na região até o momento, variando bastante segundo as conjunturas locais, que eram condicionadas pelo precário equilíbrio de forças existente entre populações e lideranças indígenas, moradores e agentes coloniais. Há nítida diferença entre o ocorrido nas aldeias mais populosas,

34 Carta de Jerônimo Mendes da Paz ao governador de Pernambuco. Ilha de Assunção da varge do R. de São Francisco. 17/10/1760. CL CU LIVROS DE PERNAMBUCO, cód. 1919, fls 293-294.

35 Carta do governador de Pernambuco ao capitão-mor da aldeia do Mipibu, Leandro de Souza sobre se lhe haver prometido continue no dito posto e se esperar dele o desempenho com o acerto que deve. Recife. 29/12/1760. BN, cód. I-12, 3, 35, fl. 8-8v.

36 Ver, por exemplo: Ofício do governador da capitania de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre os procedimentos dos ouvidores da Paraíba e de Pernambuco, João Rodrigues Colaço e Bernardo Coelho da Gama Casco, e os efeitos pouco benéficos que podem resultar aos índios. Recife, 29/11/1762. AHU ACL CU 015, cx. 99, doc. 7721; Ofício do governador da capitania de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, ao secretário de estado do Reino e Mercês, conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo], sobre uma devassa que mandou tirar referente às atitudes do ouvidor da capitania da Paraíba, João Rodrigues Colaço, que tem procurado destruir os novos estabelecimentos [dos índios] e tentado entrar em conflito com o dito governo. Recife, 15/4/1763. AHU ACL CU 015, cx. 99, doc. 7756; Ofício do governador da capitania de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre as práticas do ouvidor desta capitania, Bernardo Coelho da Gama Casco, em concordância com as atitudes caluniosas do ouvidor da Paraíba, João Rodrigues Colaço, contra este governo, e as ofensas espalhadas contra as ordens para se fazer o estabelecimento dos índios, Recife, 18/4/1763. AHU ACL CU 015, cx. 99, doc. 7765; e Ofício do governador da capitania de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a falta de cuidado do ouvidor da Paraíba, João Rodrigues Colaço, ao tirar a devassa das desordens ocorridas no Açú e o temor dos índios devido ao seu procedimento dissimulado tentando destruir os estabelecimentos criados. Recife, 19/4/1763. AHU ACL CU 014, cx. 99, doc. 7766.

37 Ofício dos oficiais da Câmara da cidade da Paraíba, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, informando ter ficado a cidade com limitada jurisdição com o estabelecimento de novas vilas na capitania, em imitação ao ocorrido em São José do Rio Negro, estado do Maranhão, para republicar os índios. Paraíba, 21/7/1766. AHU ACL CU 014, cx. 23, doc. 1800.

que foram transformadas automaticamente em vilas, e os grupos dispersos e não aldeados do sertão, que foram violentamente reduzidos.

Apesar do emaranhado de informações, provenientes das diversas esferas de ação dos agentes coloniais, no que diz respeito tanto ao espaço de jurisdição quanto à maior ou menor proximidade e dependência do poder metropolitano, é possível perceber algumas características comuns ao processo de implantação do novo modelo de relação com os índios na região em estudo. Entre estes, merecem destaque a redução de índios "silvestres" e a transferência e fusão de aldeias, para atingir o mínimo de 150 casais estabelecido pelo Diretório, o que gerou muitos conflitos, pois os índios relutavam em deixar os seus locais de origem e o confisco dos bens das missões religiosas e sua distribuição pelos índios e diretores, o que acabou contribuindo para o processo de cooptação das lideranças indígenas e o aumento das desigualdades entre os índios.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Regina Celestino de
(2003) *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de
(1997) *O Diretório dos Índios. Um projeto de "civilização" dos índios do século XVIII*. Brasília: EdUnB, 1997.
- ARRUTI, José Maurício Andion
(1995) "Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional", *Estudos Históricos*, vol. 8, n. 15, Rio de Janeiro, p. 57-94.
- BARICKMAN, Bert Jude
(1995) "Tame Indians, Wild Heathens and settlers in Southern Bahia in the late Eighteenth and early Nineteenth Centuries", *The Americas*, vol. 51, n. 3, p. 325-68.
- BOXER, Charles Ralph
(1977) "A ditadura pombalina e suas consequências (1755-1825)". Em: *O império colonial português: textos de cultura portuguesa*. Lisboa: Edições 70.
- FALCON, Francisco C.
(2001) "Pombal e o Brasil". Em: TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru/ Lisboa: EDUSC/Instituto Camões.

LOPES, Fátima Martins

- (2005) "Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII". Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco.

MAXWELL, Keneth

- (1996) *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

NAUD, Lêda Maria Cardoso

- (1971) "Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822)", *Revista de Informação Legislativa*, vol. 8, n. 29.

PACHECO DE OLIVEIRA, João

- (1999) "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação Colonial, territorialização e fluxos culturais". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto

- (1983) *Anais Pernambucanos*, vol. 5. Recife: FUNDARPE.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz

- (1992) "Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial". Em: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

PIRES, Idalina Maria da Cruz

- (2004) "Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas, 1757-1823". Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco.

SALDANHA, Suely Maris

- (2002) "Fronteiras dos sertões: conflitos e resistência indígena em Pernambuco na época de Pombal". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo

- (2001) "Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Sertões do Grão-Pará, c. 1755-c.1823". Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense.

SILVA, André Mansui-Diniz

- (1988) "Portugal e o Brasil: a reorganização do império, 1750-1808". Em: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*, vol. 1. São Paulo: Edusp.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da

- (2003) "Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino", Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

Anexo 1

Relação das aldeias que há no distrito do governo de Pernambuco, e capitânias anexas, de diversas nações de índios [1760]

Aldeias da capitania de Pernambuco, do distrito de sua provedoria

Vila do Recife

Aldeia de Nossa Senhora da Escada, cita na freguesia de Ipojuca, de índios de língua geral. Missionário religioso da Congregação do Oratório. [1]

Vila de Igarassú

Aldeia do Limoeiro, cita na freguesia de santo Antônio de Tracunhaém, de índios de língua geral. Missionário religioso da dita congregação. [2]

Vila de Goiana

Aldeia do Aratagui, cita na freguesia da Tacoara, junto ao Rio chamado Papoca de Baixo, invocação a Nossa Senhora da Assunção, e de índios da língua geral. Missionário religioso dito acima. [3]

Aldeia do Ciry, cita ao pé do rio assim chamado na freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, invocação São Miguel, índios de língua geral. Missionário religioso do Carmo da Obervância. [4]

Vila de Serinhaém

Aldeia de Una, cita na mesma freguesia, invocação São Miguel, índios de língua geral. Missionário religioso dito acima. [5]

Vila das Alagoas

Aldeia de Santo Amaro, que é a sua invocação, índios da língua geral. Missionário franciscano. [6]

Aldeia da Gamelera, cita no distrito do Palmar, invocação Nossa Senhora das Brotas, têm duas nações de índios Uruaé, Curiris. Missionário, clérigo, o capelão do Palmar. [7]

Aldeia do Urucú, cita na freguesia da Alagoa do Norte, invocação Nossa Senhora da Conceição, índios da língua geral. [8]

Vila do Penedo

Aldeia de São Braz, invocação Nossa Senhora do Ó, índios da língua geral, nações Kareriz, e Projez. Missionário [9]

Aldeia da Alagoa Comprida, invocação São Sebastião. Índios Carapatioz. Missionário. [10]

Aldeia do Pão de Açúcar, invocação Nossa Senhora da Conceição. Índios da língua geral. Nação Xocós. Missionário, clérigo. [11]

Aldeia da Alagoa da Serra do Comunaty, invocação de Nossa Senhora da Conceição. Índios de língua geral. Nação Carijós. Missionário clérigo. [12]

Freguesia do Ararobá

Aldeia de Nossa Senhora das Montanhas, índios Xucurus. Missionário religioso da Congregação do Oratório [13]

Aldeia dos Carnijós, cita na Ribeira do Panema, no lugar da Alagoa. Índios Carnijos. Missionário clérigo. [14]

Aldeia do macaco, índios Paraquiós. Missionário [15]

Freguesia do Rodelas

Aldeia da Missão Nova de São Francisco do Brejo, cita na Ribeira do Pajau. Nações de vários índios. Missionário religioso franciscano. [16]

Aldeia de Nossa Senhora do Ó. Cita na ilha do Sorobabel, índios das nações Porcáz e Brancararus. Missionário religioso franciscano. [17]

Aldeia de Nossa Senhora de Belém, cita na ilha do Axará, índios das nações Porcáz e Brancararuz. Missionário barbono. [18]

Aldeia do Beato Serafim, cita na ilha da Vargea, índios das nações acima. Missionário religioso barbadinho. [19]

Aldeia de Nossa Senhora da Conceição, cita na ilha do Pambú, índios Kaririz. Missionário dito acima. [20]

Aldeia de São Francisco, cita na ilha do Aracapá, nações de índios Kareriz. Missionário barbono [21]

Aldeia de São Félix, cita na ilha do Cavalo, índios Kariris, missionário barbadinho. [22]

Aldeia de Santo Antônio, cita na ilha do Arapuá, índios da nação dita. Missionário barbono. [23]

Aldeia de Nossa Senhora da Piedade, cita na ilha do Inhanhum. Índios Kaririz. Missionário franciscano. [24]

Aldeia de Nossa Senhora do Pilar, cita na ilha dos Coripós, nação dos Coripós, missionário religioso franciscano. [25]

Aldeia de Nossa Senhora dos Remédios, cita na ilha do Pontal, índios da nação Tamaquis. Missionário religioso franciscano. [26]

Aldeia do Senhor Santo Cristo no Araripe, índios da nação Ichuz. Missionário e religioso barbadinho. [27]

Rio Grande do Sul

Aldeia do Aricobé, invocação de Nossa Senhora da Conceição. Índios da língua geral chamados Aricobés. Missionário religioso franciscano da Bahia [28]

Capitania da Paraíba

Distrito da Cidade

Aldeia da Jacoca, invocação de Nossa Senhora da Conceição. Índios de língua geral. Missionário religioso de São Bento. [1]

Aldeia da Utinga, invocação Nossa Senhora de Nazaré. Índios de língua geral. Missionário religioso dito acima. [2]

Mamanguape

Aldeia da Baía da Traição, invocação São Miguel. Índios da língua geral. Missionário religioso do Carmo da Reforma. [3]

Aldeia da Preguiça, invocação Nossa Senhora dos Prazeres. Índios da língua geral. Missionário religioso do Carmo da Reforma. [4]

Aldeia da Boa Vista, invocação Santa Teresa e Santo Antônio, índios da nação Canindés, e Sucurus, missionário religioso de Santa Teresa. [5]

Taipú

Aldeia dos Kariris, invocação Nossa Senhora do Pilar, índios Cariris. Religioso capuchinho missionário. [6]

Aldeia da Campina Grande, invocação São João, índios da Nação Cavalcantes. Missionário clérigo. [7]

Aldeia do Brejo, invocação Nossa Senhora da Conceição, índios da Nação Fagundes. Missionário religioso capuchinho. [8]

Aldeia dos Panatis, invocação São José, índios da nação Piancó. Missionário religioso de Santa Teresa. [9]

Aldeia do *Corema*, invocação Nossa Senhora do Rosário, índios da nação Piranhas. Missionário religioso capuchinho. [10]

Aldeia do Pega, índios da nação Piranhas. Missionário. [11]

Aldeia do Icó Pequeno, índios da nação do Rio do Peixe. Missionário. [12]

Capitania do Rio Grande

Aldeia do Apodi, invocação São João Batista, índios da nação *Payacus*. Missionário religioso de Santa Teresa. [1]

Aldeia do Mipibu, invocação Santa Anna, índios da língua geral. Missionário religioso capuchinho. [2]

Aldeia do Gramacio, invocação Nossa Senhora do Carmo, índios de língua geral. Missionário religioso do Carmo da Reforma. [3]

Aldeia do Guajarú, invocação São Miguel, índios da língua geral, e nação *Payacus*. Missionário Jesuíta. Hoje vila de Extremoz do Norte, vigário o reverendo padre Antônio de Souza Magalhães, diretor Antonio de Barros Passos, e mestre Antônio de Barros Passos. [4]

Aldeia das Guarairas, invocação São João Batista, índios de língua geral. Missionário Jesuíta. Hoje vila de Arêz. Vigário reverendo padre Pantalhão da Costa. Diretor Domingos Jaques da Costa, e mestre Luiz Pereira Caldas. [5]

Capitania do Ceará Grande

Aldeia dos Tramambés, cita à beira do mar no distrito da mesma ribeira do Acaracú, invocação Nossa Senhora da Conceição, índios Tramambéz. Missionário Clérigo. [1]

Aldeia da Palma, cita na ribeira do Quixeramobim, termo da vila de Aquiraz, invocação Nossa Senhora da Palma. Índios das nações Canindés e Jenipapos. Missionário Clérigo. [2]

Aldeia da Telha, cita na Ribeira do Quixelou, distrito da Vila de Icó, invocação Santa Anna, índios das nações Quixelôs, Quichiriú, Jucá, Candadú e Cariú. Missionário Clérigo. [3]

Aldeia do Miranda, cita nos Kariris Novos, distrito da Vila de Icó, invocação Nossa Senhora da Penha de França, índios das nações Quicheriú, Cariú, Caruasú, Calabaça e Icozinho. Missionário R. Capuchinho. [4]

Aldeia da Serra da Ibiapaba, cita em cima da dita serra, distrito da ribeira do Acaracú, invocação Nossa Senhora da Assunção. Índios das quatro nações, a primeira e principal da língua geral chamados Tabajaras, e as três chamados Acaracú, Irariú e Anassez. Missionário Jesuíta. Hoje vila Viçosa Real. Vigário o Reverendo Padre Luiz do Rêgo Barros, diretor Diogo Rodrigues Correa, e mestre Albano de Freitas. [5]

Aldeia da Caucaia, cita no distrito da vila de Fortaleza, ribeira do Ceará, invocação Nossa Senhora dos Prazeres, índios de língua geral. Hoje vila de Soure. Vigário o reverendo Padre Inácio Ribeiro Maia, Diretor José Pereira da Costa e Mestre Manoel Félix de Azevedo. [6]

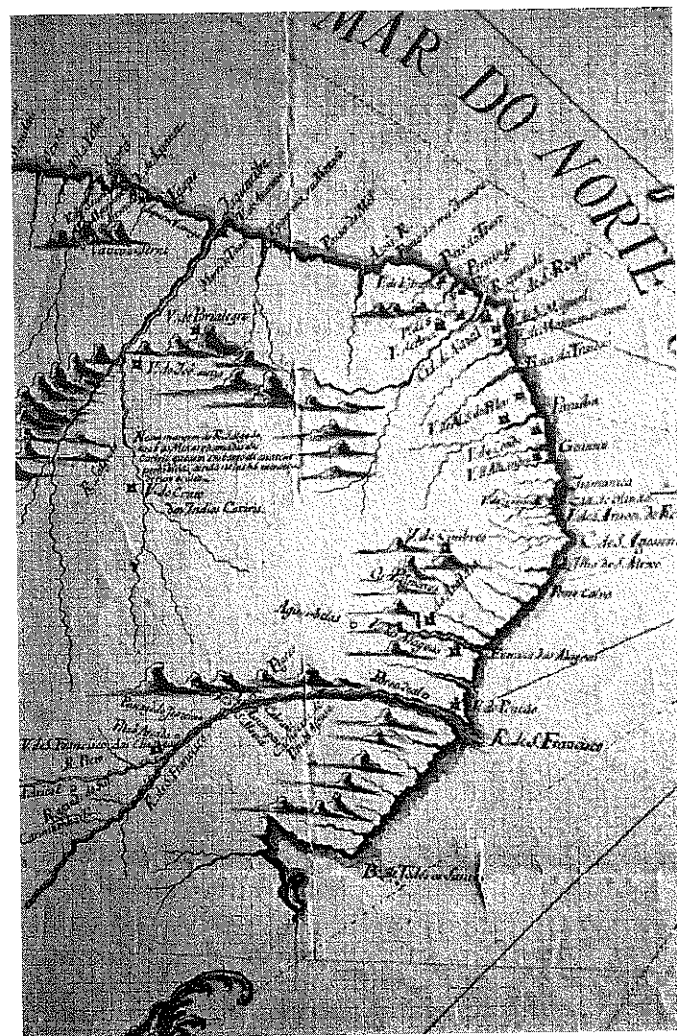
Aldeia da Parangaba, cita no distrito da mesma vila, e ribeira, invocação o Senhor Bom Jesus, índios da língua geral, e da nação Anassez. Hoje Vila Nova de Arronches. Vigário o Reverendo Padre Antônio Coelho do Amaral. Diretor Manuel de Oliveira Lemos, e Mestre João Dias da Conceição. [7]

Aldeia do Paupina, cita no distrito da mesma vila, invocação Nossa Senhora da Conceição, índios da língua geral. Missionário Jesuíta. Hoje Vila de Messejana. Vigário o reverendo padre Manuel Pegado de Siqueira. Diretor José de Freitas das Neves e Mestre Elias de Souza Paes. [8]

Aldeia do Paiacú, no distrito da vila do Aquiraz, invocação Nossa Senhora da Conceição, índios da nação Paiacús. Missionário Jesuíta. Hoje lugar de Monte-Mor o novo da América, vigário o Reverendo Padre Agostinho Pacheco, Diretor Duarte Tavares do Rego e Mestre Inácio da Assunção. [9]

Anexo 2

Carta topográfica onde se compreendem as capitanias de que se compõem ao presente o Governo de Pernambuco, oferecida ao Ilmo. e Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, do Conselho de Sua Majestade Fidelíssima, Ministro e Secretário de Estado da Marinha e Conquistas. Por José Gonçalves da Fonseca, Recife de Pernambuco, 31 de março de 1766. Em: Gabinete de Estudos de Arqueologia e Engenharia Militar – Lisboa (detalhe)



JUCIENE RICARTE APOLINÁRIO

Os Akroá nos sertões coloniais: uma história de guerra e “paz” entre currais e descobertos auríferos

As historiografias piauiense e goiana há muito citam os feitos de um grupo indígena imortalizado na memória popular piauiense, principalmente por meio de suas lendas. O desconhecimento historiográfico, no entanto, generalizou-se, ao tratar dos rumos tomados pelos Akroá no final do século XVIII, depois das continuadas guerras travadas contra as milícias armadas organizadas pela administração colonial nas capitanias do Piauí e de Goiás.

A documentação dessas capitanias referente às últimas décadas do período setecentista pouco a pouco silenciou as façanhas dos Akroá diante da sociedade circundante não indígena, e essa constatação instigou o seguinte questionamento: quais os rumos tomados pelo povo Akroá nas últimas décadas do período setecentista e no início do século XIX? As respostas simplistas de “desaparecimento” não satisfaziam ao objetivo que se pretendia alcançar com base na pesquisa documental.

Os Akroá eram considerados um dos grupos étnicos mais belicosos do Nordeste colonial e do norte da capitania de Goiás. Aparecem na documentação oficial com mais veemência entre os séculos XVII e XVIII devido a práticas políticas ofensivas, como guerras, invasões, sequestros, levantes e assassinatos praticados contra a população dos arraiais e fazendas criatórias.

Na segunda metade do século XVII, com o sistema sesmarial, os Akroá tiveram os primeiros contatos com colonizadores portugueses nas margens do rio São Francisco, em área pertencente à capitania da Bahia. No Piauí, eles foram contactados sobretudo na região do Gilbués e no Parnaguá, às margens do rio Gurgueia. No território que faz fronteira com Goiás, verifica-se uma natureza com características de cerrado, ao passo que, mais para o interior do

Piauí, este cede espaço ao domínio da caatinga, em que se forma o semiárido com uma vegetação adaptada ao clima. Algumas áreas mais úmidas, denominadas brejos, às vezes aparecem na caatinga, em razão de sua localização em algum vale fluvial úmido. Nesses ambientes naturais ocorreram, com maior força, ações antrópicas por parte dos grupos indígenas ou dos colonizadores (Vesentini, 1991: 199).

Na capitania de Goiás do século XVIII, encontravam-se mais especificamente nas margens dos rios Sono, Manuel Alves, Balsas, Palma e Ribeiras do Paranã, todos à direita do rio Tocantins. Essa é uma área onde a natureza apresenta grandes unidades fitogeográficas de cerrado, consistindo em uma vegetação composta por árvores de pequeno porte. O clima típico é o tropical semiárido. No verão (dezembro a fevereiro), há a época das chuvas, com altos índices pluviométricos; no inverno, é a vez da época de seca (Gomes, 1993: 194).

Por meio de suas práticas políticas e culturais, ao longo dos séculos XVII e XVIII, os Akroá sofreram paulatinamente as consequências das ações belicosas e políticas tanto do Estado português quanto dos luso-brasileiros, que tinham papéis e interesses econômicos nos interiores do sertão. Empurrado de suas terras originárias, às margens do rio São Francisco, e tendo de criar novas relações com o meio ambiente e a sociedade local, composta de indígenas e não indígenas, esse povo foi dizimado nos constantes enfrentamentos com seus opositores, de hábito extremamente violentos.

Nessa região, verifica-se uma história de conflitos, guerras, “paz”, sublevações e acomodações. Assim, antes de se conhecerem as consequências dos contatos entre indígenas e não indígenas por intermédio da documentação analisada para a pesquisa em destaque, é preciso focar alguns elementos constitutivos da dinâmica interna da cultura Akroá. Tal compreensão pode explicar as práticas políticas desse grupo indígena, os papéis de suas lideranças e, mais especificamente, o sentido de vingança e guerra para esse povo. São aspectos que revelam afirmações da identidade étnica, assim como a dinâmica cultural desenvolvida no pós-contato com as frentes colonizadoras (Monteiro, 1994: 22).

Os Akroá faziam parte da família Jê e a língua falada era a Timbira. Alguns antropólogos e historiadores afirmam que os Akroá pertencem ao povo Akwen, junto aos Xakriabá, os Xavante e os Xerente, no entanto a documentação pesquisada em arquivos portugueses e brasileiros confirma a tese de Beatriz Dantas de que eles cabem ao povo Timbira, junto aos Gueguê e os Jaicó do sul do Piauí (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992; Montserrat, 2000).

Na condição de povo pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, família Jê, língua Timbira e dialeto Akroá, possivelmente sua estrutura social, como

a de muitos povos Jê, era complexa, organizada segundo uma divisão de cada grupo local em metades (Schwartz, 1986: 43).

O principal elemento da cultura Akroá identificado na documentação examinada foi a ação contínua de guerra. As atividades bélicas se intensificaram após a chegada dos portugueses, mas parecem ter sido caracteristicamente importantes antes mesmo da presença dos conquistadores. Guerrear para esse grupo indígena teria uma conotação não só de defesa territorial, mas também de caráter cultural de “vingança”.¹ O antropólogo Odair Giraldin evidencia que a vingança para os Tupinambá era interminável diante dos inimigos; para os Jê, a relação com uma sociedade inimiga necessitava de medidas conclusivas. Em suas palavras, “o que nos importa reter dessa discussão é que há entre as sociedades jê esse processo de vingança como uma forma de compensar mortes e perdas dos seus parentes acarretadas pelos conflitos com os seus inimigos” (Giraldin, 1997: 51).

É emblemático que a plasticidade da política de resistência dos Akroá tenha podido definir inimigos tradicionais e delimitar novos, reafirmando, continuamente, a cosmologia de heróis e guerreiros e dimensionando seus papéis históricos a partir dos eventos conflituosos ocorridos nas fronteiras do sertão. Por trás dos Akroá apresentados no discurso colonizador, é imprescindível valorizar suas práticas como etnia indígena que conduzia suas ações políticas, optando por estar nessa ou naquela localidade, agindo frente aos não indígenas ou deles sofrendo determinada reação, bem como estabelecendo alianças ou conflitos com a sociedade circundante portuguesa.

Nesta viagem que se fará pela história de resistência do povo Akroá diante do contato com os colonizadores, serão utilizadas informações documentais numa perspectiva teórica de fronteiras interétnicas. Será visualizada a dinâmica das práticas políticas entre grupos indígenas étnico-linguísticos e culturalmente diferentes e não indígenas, com sua cultura ocidental, historicamente construída com base na mentalidade cristã (Barth, 1990: 25).

1 Não será perseguido, neste trabalho, o Akroá originário, pois, a exemplo dos não indígenas, a história pré-colonial desse grupo étnico também foi marcada pelo dinamismo e por mudanças culturais, provocadas por guerras, migrações e relações interétnicas com outros grupos indígenas.

Primeiros contatos, guerras, aldeamentos e negociações dos Akroá nas fronteiras do sertão

Em meados do século XVII, finda a guerra entre portugueses e holandeses no Nordeste do Brasil. A partir de então, intensificam-se as frentes de expansão da pecuária pelo sertão nordestino. A economia criatória formada no sertão era extensiva, pois “a condição fundamental da sua existência e expansão era a disponibilidade de terras. Daí a rapidez com que os rebanhos penetraram no interior, cruzando o São Francisco e alcançando o Tocantins” (Furtado, 1959: 58).

As principais correntes de povoamento que surgiram com a pecuária no Nordeste do Brasil Colônia advieram da Bahia. O sertão baiano, onde surgiu a maioria das fazendas de gado vacum, compreendia toda a região que ocupa o atual território do estado, incluindo a margem ocidental do São Francisco. De lá se estenderam até o interior do Piauí, não respeitando os territórios indígenas – ao contrário, o intuito era desocupar a região para que fossem implantadas empresas pecuárias.

Os espaços naturais do sertão nordestino no final do século XVII foram palco das aventuras de conquistadores chamados curraleiros, que aprenderam a se adaptar ao meio ambiente, considerado na época inóspito. Paulatinamente, o gado foi empurrado para o interior e os conquistadores anexaram mais territórios indígenas aos seus domínios. Há que se considerar, todavia, que, em seu conjunto, a ocupação das terras nordestinas pelos colonizadores não se envolve de heroísmos de sertanistas que exploravam os sertões indômitos; em vez disso, a forma violenta e etnocida como os mesmos foram conquistados nega tal afirmação historiográfica.

Os conflitos no processo de conquista do sertão nordestino pelos pecuaristas, vinculando-se às reações de diversos grupos indígenas à invasão, defesa e vingança de seus mortos, foram denominados pelos não indígenas de “guerra dos bárbaros”. Maria Idalina da Cruz Pires comenta que “na prática o relacionamento entre os Tapuia e os portugueses foi constituído na base dessa imagem, de forma que o termo ‘Guerra dos Bárbaros’ não apenas exprime a noção de valentia com que esses indígenas resistiam às incursões portuguesas, mas transmitiu a ideia de que sua ‘primitividade’, sua não submissão ao colonizador, justificaria seu extermínio” (Pires, 1990: 29).

A invasão de grandes extensões de terra e a implantação de fazendas criatórias provocaram a eclosão de contínuas revoltas por parte dos indígenas contra os colonizadores, causando um mar de violência (Barros, 1997: 62). A referida brutalidade comprova a distância da idealização da ocupação dos

sertões nordestinos, que nada teve de pacífica. Muitos indígenas trabalharam nas fazendas de gado não porque tinham vocação para tal atividade, mas sim em decorrência da força impositiva dos conquistadores (Linhares, 1996: 199).

No processo de conquista do sertão piauiense, por exemplo, destacaram-se os sertanistas baianos ligados a uma família do Nordeste detentora de grandes extensões de terra, especialmente em Pernambuco e na Bahia. “O maior latifúndio era o de Garcia d’Ávila, protegido de Tomé de Souza, que possuía 1.620 quilômetros de testada na margem pernambucana do rio São Francisco, mais 480 quilômetros, 180 léguas entre o São Francisco e o Parnaíba” (Souza Lima, 1995: 45). Um dos rendeiros dos Ávila no Piauí foi o português Domingos Afonso Mafrense, que chegou a possuir 35 fazendas de gado no sertão piauiense, terminando por criar uma província (: 49).

Durante o século XVIII, os colonizadores perceberam a impossibilidade de conviver continuamente em um ambiente de guerra com os Akroá; sendo assim, procuraram forjar a todo custo a “paz” com esse grupo como estratégia da política indigenista portuguesa. Tal política de “paz” do colonizador estava baseada numa mentalidade ocidental em que o “outro” configurava um “caos cultural” sem fé, lei e rei (Vainfas, 1995: 28), mas essa política indigenista, de conotações racialistas,² foi percebida pelos Akroá e outros povos indígenas, que passaram a criar diferentes práticas políticas para responder à violência dos colonizadores.

Os Akroá atuavam no imaginário luso-brasileiro como criaturas inferiores, tendo sido ressignificados na documentação arrolada como bárbaros, gentios do curso, infiéis, feras e cruéis, entre outras denominações. Entretanto, também representavam a alteridade entre a metrópole portuguesa e o “sertão”,³ pois podiam ser utilizados como instrumento para o enfrentamento da natureza desconhecida pelos não indígenas.

As designações dadas aos Akroá pelos administradores localizados na capitania do Piauí os direcionavam sempre para o espaço da exclusão, iden-

2 O jogo da diferença entre “nós” e “outros” resultou em construções de sentido que emergiram num processo de comparações, classificação e ordenação, respaldadas na chamada doutrina racialista, que conduzia práticas discursivas de estranheza em face de culturas consideradas diferentes. O racismo nasceu na Europa ocidental como conceito em meados do século XVIII (Todorov, 1993: 107).

3 O sertão foi continuamente ressignificado no imaginário coletivo colonial como a personificação de uma força perigosa, terra de ninguém, não cristã, não civilizada e ocupada por seres hostis, despossuídos de valores e princípios de justiça, cristandade e estabilidade, ou seja, a civilização e a ortodoxia acabavam onde o sertão começava.

tificada com a natureza, que na época se confundia com o lugar das “feras”, ou seja, formas estranhas que não se incluíam nos valores e experiências socioculturais europeias. Como explica Keith Thomas, para o mundo ocidental, “se a essência da humanidade era definida como consistindo em alguma qualidade específica, seguia-se então que qualquer homem que não demonstrasse tal qualidade seria subumano ou semianimal” (Thomas, 1983: 49). Era preciso à Europa, portanto, investir em mediadores culturais ante a nova alteridade, que deveria ser conceituada e acomodada na unidade do gênero humano, mas esses conceitos, quando imbuídos do discurso de muitos administradores coloniais, revelavam-se preconceitos.

Que papel cumpria na dinâmica do processo de colonização do Nordeste, especialmente do sul do Piauí setecentista, a formação discursiva da imagem dos Akroá como um grupo indígena hostil? Considerá-los inimigos e compará-los a pragas ou doenças que “infestavam” determinados arraiais fornecia uma justificativa para as ações etnocidas colonizadoras. Os ataques dos povos indígenas narrados nos documentos coloniais mitificavam os Akroá e constituíam um poder discursivo que justificava as ações violentas dos conquistadores (Giraldin, 1997: 51).

É perceptível que os colonizadores representavam os indígenas ancorados em preconceitos forjados nas experiências passadas que compunham o sistema de valores da cultura ocidental. O tratamento dado aos diversos grupos étnicos só variava de acordo com situações práticas, quando se podia utilizar, por exemplo, o cognome “manso” para interesses estratégicos. Os dizeres acerca dos indígenas também eram uma tentativa de se ajustarem práticas políticas apresentadas de diversas formas no processo de colonização.

Ao serem arroladas consultas do Conselho Ultramarino e despachos de Sua Majestade referentes à capitania do Piauí, observa-se que foram expedidas muitas ordens para se fazerem guerras ora ofensivas, ora defensivas, junto a repetidos pedidos para se evitarem ações de violência e crueldades. Tais ordens reiteradas permitem entrever que os súditos teimavam em não cumpri-las. No momento do confronto, ou até mesmo no encontro com os grupos indígenas, as ordens de el-rei tornavam-se discursos mortos e os ímpetus de poder dos não indígenas, representados pelos sentimentos de aversão e desprezo pela humanidade do “outro”, transgrediam toda lei. Muitos estavam convencidos de que cumpriam uma missão em benefício da única humanidade que realmente reconheciam, fincados num imaginário construído ao longo do tempo, segundo os padrões culturais ocidentais que conseguiam ressignificar cotidianamente.

Os homens do sertão defendiam seus iguais, já que na sua (des)ordem simbólica expugnava todos os seres diferentes – seres, sobretudo, que embarçavam a manutenção dos valores culturais luso-brasileiros e de seus empreendimentos econômicos.

As relações interétnicas entre indígenas e colonizadores eram complexas para ambos. Aos olhos portugueses, o modo de vida indígena era incompreensível: para os colonos, que conviviam com o “medo” do “outro”, a forma de descrevê-lo era utilizar conceitos e preconceitos construídos pelas experiências do passado. Como afirma Carlos Alberto de Moura Ribeiro, o medo era um elemento intrínseco na percepção do “outro” e servia para incitar uma situação de poder diante do desconhecido. “O medo existe como um dado intrínseco da relação do europeu com o ameríndio [...] é uma adaptação a um outro código cultural. Mas ele é também uma arma pela sobrevivência” (Ribeiro, 1992: 17–55).

Depois de mais de meio século de contatos conflituosos entre os Akroá e os colonizadores no sul do Piauí, a administração colonial contratou os trabalhos do sertanista piauiense João do Rego Castelo Branco, que passou a reprimir com força os Akroá-Assú. Sem se intimidarem, os indígenas avançaram para o norte da capitania e, junto com os Gueguê, uniram-se aos Timbira, formando uma verdadeira muralha nas fronteiras do sertão piauiense.

Aos cinco dias do mês de julho de 1752 foi convocada, na cidade de São Luís do Maranhão, uma junta de missão a fim de resolver qual sertanista coordenaria a bandeira para fazer a guerra ofensiva aos Akroá e Timbira, acusados de constantes correrias e invasões nas fazendas de gado no sertão do Piauí. Além de já ter sido expedida uma tropa, comandada pelo cabo João do Rego Castelo Branco, foram empregados na missão o sertanista Jacinto Sampaio e sua tropa de guerra contra os citados indígenas na parte do rio Mearim.⁴ Assim informa o sertanista:

[...] e me ordena que com a minha tropa vá a dar nos gentios Akroá e Timbira, por quanto estão fazendo insultos nos sertões de Itapecurú e Piauí e como já se acha para outra bandeira no dito sertão que foi o cabo João do Rego Castelo Branco, quero me encontrar com ela para melhor distinguir esses inimigos [...] juntamente vou dar socorro à nação Gamela, porque os ditos Akroá e Timbira continuamente andam em guerra e por esse motivo se não querem sujeitar ao missionário e ainda que deles há conveniência.⁵

4 Termo de junta de missões que se convocou na cidade de São Luís, Maranhão. PBA 621.

5 Carta do cabo comandante Jacinto Sampaio. Arraial de São José do Mearim. 9/8/1752. BNL–PBA 631.

Em agosto de 1752, o cabo Jacinto Sampaio entrou numa aldeia Timbira e houve um enfrentamento entre os guerreiros da aldeia e os soldados da bandeira. Sem força suficiente para enfrentar o poderio bélico dos inimigos, foram vencidos e aprisionados homens, mulheres e crianças indígenas. O cabo fez para si mais de 40 escravos Timbira. Nos arredores da aldeia foram encontradas roças de mandioca e outros tubérculos. Tudo foi absolutamente saqueado pelos conquistadores e as terras foram tomadas e doadas em sesmarias para a implantação de fazendas de gado.⁶

Em 1752, numa das campanhas comandadas por João do Rego Castelo Branco, vários Akroá foram mortos pelos conquistadores e tantos outros feitos escravos, enviando-se, no final da perseguição, um traslado sobre como se repartiram homens, mulheres e crianças entre soldados da campanha sedentos por cativos. Assim narra o escrivão da tropa, Manoel Mateus Pereira de Almeida, evidenciando o resultado da campanha contra os Akroá: “Chegamos às povoações com 81 presas entre grandes, pequenos e crianças de peito, [João do Rego Castelo Branco] primeiro tirou sete presas, com que passou à Fazenda Real [...], a saber, uma para o escrivão e outra para o cabo da tropa e outra para o padre capelão e todas estas presas se mandou avaliar.”⁷

Um dos soldados que participou da campanha, Alexandre Rodrigues, foi recompensado com uma presa do sexo masculino, no entanto, “caindo à sorte de quintos em uma índia, a pediu por seu quinhão”.⁸ De imediato foi-lhe dada a índia, como se fosse mercadoria a ser comercializada. O motivo para a recompensa do soldado foi ter sido criado entre os Gamela e saber sua língua, servindo como intérprete na campanha de João do Rego.

Ao terminar a repartição dos Akroá entre os componentes da campanha, sobraram duas índias: uma velha e uma criança de mais ou menos seis anos. A criança teve as duas pernas atingidas por armas de fogo, “na altura da coxa passadas a bala”, e, por isso, ninguém a quis.⁹

Esse episódio permite verificar um evento de clara negação da humanidade do “outro” pelo colonizador. Os índios são tratados como “presas” animais por quem não se demonstra sentimento algum de misericórdia,

6 Traslado [cópia] de um acento que o cabo de tropa fez quando arranhou os soldos na terra do gentio. Maranhão. 20/8/1752. BNL-PBA 621.

7 Traslado [anexo] da forma que se fez a repartição das presas. 17/8/1752. BNL-PBA 623. fl. 316.

8 Carta do cabo comandante Jacinto Sampaio. Arraial de São José do Mearim. Ob. cit.

9 Ibid.

conforme comprova o caso da criança que teve as duas pernas traspassadas por projéteis.

Eventos como esses revelam embates e ações de violência e extermínio não apenas sobre o corpo do outro, mas principalmente sobre a humanidade do indígena. Ainda refletindo sobre o documento acima, enquanto o “ser velho” para os não indígenas era sinônimo de exclusão, para os Akroá, na condição de povo Jê, representava a memória do grupo, o sentido de permanência da identidade étnica.

Em carta de 23 de novembro de 1753, João do Rego Castelo Branco se queixa ao governador do Maranhão das dificuldades de continuar comandando campanhas no sertão piauiense contra os Akroá, os Gueguê e os Timbira, devido à falta de apoio pleno dos moradores do Piauí e Maranhão. A questão é que os moradores das ditas capitanias só apoiavam campanhas contra os grupos indígenas que os incomodavam, não se preocupando com os conflitos que ocorriam em outras localidades. Em suas palavras, se determinados moradores “são infestados do gentio Timbira não querem dar socorro para se dar na nação Gueguê, e os que são infestados dos Gueguê, da mesma maneira não querem dar socorro nem cuidados aos infestados dos Timbira, e os infestados dos Akroá a mesma operação”.¹⁰

Em consulta do Conselho Ultramarino de maio de 1758, fica patente a ambiguidade da legislação indigenista na aplicação da lei em determinadas situações cotidianas das relações interétnicas. Em junho de 1756, quando João do Rego Castelo Branco combateu os Timbira, os Gueguê e os Akroá no sul do Maranhão, a Coroa portuguesa decidiu que era justo o cativo dos indígenas e que fosse tirado o quinto para a Fazenda Real. Essa ordem ia de encontro à lei de junho de 1755, em que Sua Majestade declarara a liberdade de todos os indígenas. Tentando burlar a lei para justificar as ações dos moradores do Piauí, o Conselho Ultramarino justificou que, sem o cativo dos indígenas, os vassalos de el-rei não se sentiriam estimulados a financiar campanhas comandadas pelo capitão João do Rego Castelo Branco.¹¹

A lei de liberdade dos índios, de junho de 1755, não se cumpria no cotidiano das vivências coloniais no Piauí. Os indígenas eram apresados em campanhas particulares e, quando não exterminados, escravizados e levados para os

10 Carta de João do Rego Castelo Branco ao governador do Maranhão. 23/11/1753. BNL CD 623, p. 57-60.

11 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei d. José, maio de 1758. ANTT, Ministério do Reino, Março 313, cx. 419.

arraiais e vilas do sul do Piauí, desenvolvendo atividades em fazendas de gado, roças e trabalhos domésticos. Para que os indígenas não reivindicassem o cumprimento da lei, divulgava-se no interior do sertão que a lei de liberdade tinha sido revogada, "procurando assim, temerariamente, capacitar as pessoas, que se tem em justo o cativo a que se não queixem de tão grande violência".¹²

Entre os anos de 1759 e 1760, a documentação da capitania do Piauí arrolada para este trabalho relata que foram várias as estratégias de luta empreendidas pelos aliados Akroá, Timbira e Gueguê contra os colonizadores.¹³ A população das vilas e fazendas no sul do Piauí e na fronteira com Goiás teve de enfrentar a fúria dos mais temidos grupos indígenas da região,¹⁴ que continuamente reafirmavam sua fama de "indígenas do corso", excursionando por várias regiões entre as fronteiras de capitanias circunvizinhas como estratégia política para não serem reduzidos. Nesse período, realizaram-se duas devassas para se apurarem as consequências das incursões dos três povos indígenas em várias vilas do sul do Piauí, enviadas ao rei para que fosse ordenada a guerra ofensiva. Sem demora, em 16 de abril de 1759, emitiu-se uma provisão para se fazer guerra aos indígenas.¹⁵

Havia 12 anos que os guerreiros Akroá, unidos aos Gueguê e aos Timbira, resistiam às investidas bélicas dos não indígenas no sertão do Piauí. Nos caminhos de Parnaguá espreitavam os inimigos, vigiando cada comboio e viajantes que por aquelas paragens ousavam trafegar.¹⁶

A ira das autoridades da capitania do Piauí estava ainda mais acirrada no ano de 1760, quando os três povos Jê tentaram a todo custo reaver suas terras, ocupadas por fazendas de gado. Num estado conflitado, Akroá, Gueguê e Tim-

12 Ofício do desembargador e ouvidor-geral do Piauí, Luís José Duarte Freire, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, julho de 1763. Juramenha. AHU ACL CU 016, cx. 9, doc. 523.

13 Foi nesse período de grandes perseguições aos Gueguê e aos Akroá, em 1758, que o Piauí foi elevado à categoria de capitania; em 1759, recebeu seu primeiro governador, João Pereira Caldas. Cumprindo as ordens do marquês de Pombal, o dito governador expulsou os jesuítas da capitania do Piauí. Os inicianos eram possuidores/herdeiros dos extensos latifúndios de Domingos Afonso Mafrense e administradores de uma das maiores concentrações de indígenas do Brasil Colônia, a serra da Ibiapaba (Mott, 1988: 60).

14 Ofício do governador do Piauí, João Pereira Caldas, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Piauí. AHU ACL CU 016, cx. 7, doc. 426.

15 Provisão para o governador do Maranhão. 16/4/1759. BN, cód. 7, 4, 73. Piauí.

16 Ofício do desembargador Francisco Marcelino de Gouveia, 1760, vila de Mocha. AHU ACL CU 016, cx. 6, doc. 382.

bira conseguiram despovoar 23 fazendas de gado entre a freguesia de Santo Antônio da Gurgueia e a de Nossa Senhora do Livramento do Parnaguá.¹⁷

Para enfrentar os indígenas Jê, mitificados por causa de suas façanhas como resistentes guerreiros, as autoridades do Piauí pediram a el-rei que ordenasse a utilização de 400 indígenas aldeados na serra de Ibiapaba, região que fazia parte da capitania de Pernambuco. Justificava-se que os soldados não estavam preparados para enfrentar a força e a experiência dos "Timbira e seus sócios", que sabiam lidar com as defesas naturais do sertão.¹⁸

O Conselho Ultramarino não concordou com os objetivos do governador do Piauí, considerando inconveniente que se utilizassem os indígenas aldeados na serra de Ibiapaba, "porque não sendo da real intenção de Vossa Majestade destruir uns vassalos, para socorrer a outros, e é preciso pedir informação ao governador de Pernambuco se na Serra de Ibiapaba se pode tirar um corpo tão numeroso".¹⁹ Por outro lado, foi proposto que as capitanias que faziam fronteira com o Piauí se unissem para enfrentar os Akroá e seus aliados, invadindo-se todas as suas terras.²⁰

Em julho de 1763, o governador do Piauí, João Pereira Caldas, enviou um ofício ao desembargador ouvidor geral da capitania informando que, a partir daquela data não haveria mais obstáculos para que se fizesse uma grande guerra contra os indígenas que utilizavam práticas políticas de combate contra os vassalos de el-rei. No dia 10 de dezembro de 1763, ordenou-se ao diretor da missão de São Félix, em que estavam reduzidos os Anapuru, que estes estivessem prontos para se juntar à bandeira do tenente-coronel João do Rego Castelo Branco e que, juntos, enfrentassem os Timbira, os Gueguê e os Akroá no sertão piauiense.

No início de abril de 1764, os soldados da bandeira e os indígenas Anapuru estavam preparados para invadir o território dos inimigos. Antes, porém, foi entregue um regimento ao tenente-coronel João do Rego Castelo Branco sobre como deveria proceder ao invadir as aldeias. Por meio de alguns itens do regimento,

17 Ibid.

18 Ofício do governador do Piauí, João Pereira Caldas, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, outubro de 1760. Vila da Mocha. AHU ACL CU 016, cx. 7, doc. 416.

19 Parecer do Conselho Ultramarino. 18/2/1761. Lisboa. AHU ACL CU 018, cx. 8, doc. 446.

20 Ofício do governador do Piauí, João Pereira Caldas, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, setembro de 1761. Vila de Mocha. AHU ACL CU 018, cx. 8, doc. 478.

é possível observar as costumeiras táticas de guerra usadas pelos indígenas contra as tropas militares dos colonizadores, que se organizavam e montavam acampamento próximo às aldeias em que se localizavam. Os meios empregados eram o ataque aos carregamentos de mantimentos, o entrincheiramento do arraial mais próximo, o roubo do gado levado para alimentar as tropas da bandeira e contínuas emboscadas preparadas contra os soldados (Mott, 1988: 62).

Também é possível verificar, no regimento entregue a João do Rego Castelo Branco, o teor de violência ao ordenar-se a guerra contra os indígenas que não aceitavam se sujeitar às normatizações dos conquistadores luso-brasileiros. Como exemplo destacam-se os Timbira, descritos no item 17 do regimento:

E por uma das nações de índios contra a que se acha decretada a guerra que Sua Majestade manda castigar a ferro e a fogo, é a dos Timbira, deve-se praticar com estes o primeiro efeito daquele procedimento, indo Vossa Mercê executá-lo nas suas fronteiras, atacando todas as povoações, que encontrar da dita nação e reduzindo-as a cinza, depois de conquistadas.²¹

De novembro de 1764 a julho de 1765, João do Rego Castelo Branco, acompanhado de uma tropa formada pelos moradores das freguesias do Parnaguá e Jerumenha e dos Anapuru, perseguiu os Gueguê em suas terras. Descendo pelas margens do rio Uruçuí, chegou à aldeia dos Gueguê, totalmente consumida pelo fogo ateados pelos próprios indígenas ao fugir da bandeira. Restaram apenas as roças de mandioca e outros tubérculos.²²

Mesmo com os seus parentes Gueguê aldeados e alguns grupos lutando ao lado dos não indígenas, em 1770 os Akroá continuavam assaltando a vila do Parnaguá.

A força dos Akroá chegou a ser diversas vezes reconhecida pela administração colonial. Assim comenta o governador do Piauí, Gonçalo Lourenço Botelho de Castro, ao escrever ao rei d. José em 20 de julho de 1770: "não deixo de lembrar-lhe da pouca gente que tenho para combater um inimigo tão reforçado como o Akroá, sabendo que os povos das minas de Natividade fizeram já grandes despesas sem utilidade de o excluir das suas raías."²³

21 Ibid.

22 Carta do tenente-coronel João Castelo Branco, prestando contas da campanha (citado por Mott, 1988: 67).

23 Carta do governador do Piauí, Gonçalo Lourenço Botelho de Castro. 20/7/1770. AHU ACL CU 016, CX. 11, doc. 644.

O governador explicou que o maior problema eram as várias tentativas fracassadas de aldeamento dos Akroá na capitania de Goiás. Algo que chama a atenção no discurso do governador é o fato de que este caracteriza o grupo indígena como "feras", por um lado, e "idólatras da liberdade que por ela sacrificam a própria vida", por outro.²⁴ Eram tempos de guerra em que o inimigo temido naquelas paragens sertanejas tinha de ser abatido a qualquer custo. Só não se conquistara devidamente o espectro da "liberdade" que rondava as ações e vivências cotidianas dos povos Jê. Os conceitos de liberdade, fraternidade e igualdade estavam sendo gestados no pensamento do homem setecentista europeu, mas a cosmovisão indígena acerca da liberdade não cabia nos moldes restritos da ética e moral ocidentais.

Em maio de 1771, no período de estiagem, foi ordenado que se formasse uma tropa de soldados composta por 150 homens, entre os quais deveriam ser incluídos 50 indígenas Gueguê que se encontravam no aldeamento de São João do Sende, para combater os Akroá. Para esse fim, o governador do Piauí entregou instruções ao tenente-coronel João do Rego Castelo Branco, feitas com discursos inflamados no intuito de reduzir a "paz" aos temíveis Akroá. Palavras que pareciam cheias de humanidade e que mandavam que se tratasse com afabilidade os Akroá contraditoriamente ordenavam que, "se resistirem, devem aplicar o golpe das nossas armas para deixarem de repetir os seus insultos".²⁵

Devido às guerras anteriores, os Akroá migraram para terras goianas próximas ao rio do Sono. Nada mais favorável para o tenente-coronel João do Rego Castelo Branco, que há muito desejava o enriquecimento rápido por meio de descobertos auríferos.

Com as instruções de el-rei em punho, o tenente-coronel adentrou o sertão para repetir suas práticas de extermínio contra os Akroá. Ao romper o dia, os não indígenas conseguiram alcançar as aldeias dos Akroá às margens do rio do Sono. O inimigo chegou no momento em que homens e mulheres Akroá representavam seus mitos e crenças, dançando e cantando (Chaves, 1953: 52). Os Akroá foram atacados de sobressalto e tiveram de empreender ações rápidas para se defender, ocorrendo enfrentamentos e fugas. De acordo com Luiz Mott, entre 1771 e 1772 a guerra contra os Akroá tornou-se uma verdadeira carnificina, pois de 1237 prisioneiros, entre homens e mulheres, foram poupados apenas 400 indígenas (Mott, 1988: 122).

24 Ibid.

25 Instruções repassadas ao tenente-coronel João do Rego Castelo Branco. Oeiras do Piauí, novembro de 1771. AHU ACL CU 016, CX. 11, doc. 660.

Os Akroá mataram e morreram no processo de resistência, e muitas de suas mulheres e crianças foram apresadas pelo inimigo, porém o principal Akroá, chamado Bruenk, primando pela sobrevivência do grupo, desceu para negociar a rendição com o agressor. No acordo de paz, “ficou assentado que Bruenk voltaria no ano seguinte para o Piauí, trazendo mais duas outras aldeias que estavam a alguns dias de viagem daquele local” (Chaves, 1953: 53).

Foi com palavras de entusiasmo que o governador do Piauí escreveu ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, exaltando os feitos da campanha contra os Akroá comandada por João do Rego Castelo Branco. Toda a explícita alegria do governador se devia ao descimento de 124 indígenas da nação Timbira e 74 da Akroá. Logo em seguida, foram descidos mais de cem Akroá, entre homens, mulheres e crianças.²⁶

Em 1772, em pleno verão, o maioral Bruenk cumpriu o acordo de paz com o conquistador: com seus parentes, deixou as aldeias às margens do rio Sono e conduziu seu povo até o Piauí. No trajeto tiveram de resistir a grandes inimigos, doenças viróticas transmitidas por não indígenas. Muitos morreram durante a viagem, alguns dos quais assassinados, ao atacar gado das fazendas na fronteira dos sertões do Piauí e de Goiás para se alimentarem.

Em julho de 1772, o governador do Piauí informou à Coroa portuguesa ter sido acordado com o maioral dos Akroá o descimento de 876 indígenas de suas terras, entre homens, mulheres e crianças.²⁷ Estas foram separadas dos pais e entregues aos moradores do Piauí. Para aldear os Akroá, o governador ordenou a criação de um novo aldeamento indígena, São Gonçalo do Amarante, localizado nas cabeceiras do Mulato, afluente do Parnaíba.²⁸

A criação do aldeamento de São Gonçalo do Amarante foi uma tentativa da administração colonial local de pôr em prática as normatizações da lei do Diretório dos Índios determinada pelo alvará de 17 de agosto de 1758. Já não existia mais a ação missionária jesuítica, pois em 1759 ordenara-se sua expulsão das capitanias do Brasil.

26 Ofício do governador do Piauí, Lourenço Botelho de Castro, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, novembro de 1771. AHU ACL CU 016, CX. 11, doc. 679.

27 Ofício do governador do Piauí, Gonçalo Lourenço Botelho de Castro, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro. 14/7/1763. Oeiras do Piauí. AHU ACL CU 016, CX. 12, doc. 710.

28 Ibid.

A lei do Diretório, como instrumento de poder tutelar, tratou dos aspectos socioeconômico, cultural e político dos indígenas domiciliados em vilas e áreas dos estados do Grão-Pará e Maranhão e Brasil (Sampaio, 2001: 41). Tratou-se de um instrumento de intervenção e integração das populações indígenas aldeadas, que rapidamente promoveu a desorganização das etnias, iniciada com a expansão das missões religiosas, especialmente estruturadas segundo os métodos educacionais da Companhia de Jesus (Moreira Neto, 1988: 21). Para a administração dos indígenas na aldeia de São Gonçalo do Amarante foi convocado um pároco e instituído como diretor o tenente-coronel João do Rego Castelo Branco. Diante de todos os seus atos de violência, até mesmo sem ordem régia, contra homens, mulheres e crianças Akroá no interior do sertão, o povo Timbira teve de criar estratégias de sobrevivência para enfrentar o homem que, em outros tempos, afirmara em carta ao governador do Piauí que “esperava não deixar no mato relíquias desta nação, que lá pelo futuro houvesse, outra vez de infestar esta capitania”.²⁹

As autoridades piauienses acreditavam que a proeza da redução dos Akroá se espalharia sertão adentro e, em consequência “todas as mais nações de diferentes índios, que existem desde as cabeceiras do famoso rio dos Tocantins para esta capitania facilmente largarão as suas terras para também aldearem-se entre nós”.³⁰

O discurso acima denota a arrogância do conquistador, que não tinha ideia de que ainda existiam milhares de indígenas de várias etnias nas fronteiras do Maranhão, do Piauí e de Goiás. Não contava com as práticas políticas dos Akroá-Mirim, que no mesmo período criavam mecanismos de resistência e usavam suas práticas de guerra nas minas do norte de Goiás.³¹

No aldeamento de São Gonçalo do Amarante, os líderes Akroá presenciaram atos de crueldade dos não indígenas contra seu povo: mulheres violentadas, maus-tratos, fome, doenças e outras adversidades. Muitos descontentes com as atitudes dos colonizadores que lhes juraram respeito, sem prejuízo para suas necessidades básicas de sobrevivência no mundo dos brancos, fugiram, retornando às antigas aldeias; outros foram à procura da missão de São José do Duro, na capitania de Goiás. Alguns não tiveram sorte e logo foram apanhados, e tantos outros, mortos, “tiveram suas orelhas cortadas e pregadas nos lugares públi-

29 Ibid.

30 Ofício do governador do Piauí, Lourenço Botelho de Castro, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, novembro de 1771. Ob. cit.

31 Ibid.

cos da aldeia para terror dos que não haviam fugido” (Chaves, 1953: 54). Diante da violência da administração da aldeia de São Gonçalo do Amarante, o principal dos Akroá, o indígena Bruenk, resolveu interceder por seu povo junto ao governo dos não indígenas e seguiu até a vila de Oeiras. Sem demora, informou ao governador todas as atrocidades cometidas contra seu povo e cobrou que se praticasse o “ajuste de paz” firmado quando os indígenas se deixaram aldear.

Bruenk não foi atendido; não mais acreditando nos colonizadores, seguiu até a missão de São Gonçalo e convenceu seus parentes a fugir do aldeamento. Alguns foram violentamente massacrados a caminho das minas de Goiás. “Não sabemos até quando, mas pelo menos até o fim de 1773, Bruenk e outros Akroá continuavam presos em Oeiras e alguns eram mantidos em troncos ou ainda em pesados ferros” (Nunes, 1975: 125; Baptista, 1994: 50).

Em julho de 1773, para explicar a decadência do aldeamento de São Gonçalo do Amarante e, notadamente, o investimento feito pela Fazenda Real para sua implantação, o governador do Piauí culpou os próprios Akroá, encobrindo as atrocidades cometidas pela direção do aldeamento. Incriminou-os, afirmando que, levados “da sua mesma inconstância e das brutais máximas, em que se criaram e sempre viveram, se sublevaram e fugiram outra vez”.³² Em dezembro do mesmo ano, foram capturados muitas índias e seus filhos, que numa luta intestina tentaram livrar-se dos inimigos. Muitos dos seus parentes foram mortos cruelmente, “seriam raros os que escaparam”.³³

No ano de 1774, o tenente-coronel João do Rego Castelo Branco ainda perseguia os Akroá que fugiram do aldeamento no Piauí. De acordo com o ex-administrador dos contratos das entradas e dízimos da capitania de Goiás, Custódio Barroso Basto, 200 indígenas que tinham fugido do Piauí, especialmente das perseguições do citado sertanista, atravessaram as fronteiras e chegaram até o aldeamento do Duro, solicitando autorização para ali permanecerem. Posteriormente 40 Akroá, entre homens e mulheres, foram transferidos para o aldeamento de São José de Mossâmedes.³⁴

Ao visitar o aldeamento dos Akroá, o governador do Piauí se deparou com 327 indígenas, além dos que se encontravam fora da missão. Tentando persuadir os Akroá de que lhes queria trazer os benefícios da “civilização” cristã,

32 Ofício do governador do Piauí, Gonçalo Lourenço Botelho de Castro, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro. 14/7/1763. Ob. cit.

33 Ibid.

34 Carta do ex-administrador dos contratos das entradas e dízimos de Goiás, Custódio Barroso Basto, à rainha d. Maria I. 15/6/1777 Vila Boa. AHU ACL CU 008, cx. 29, doc. 1877.

“determinou que trouxesse um mestre para a criação de uma escola para rapazes e mestra para as raparigas”. Também exigiu uma mulher para ensinar as índias a fiar, no intuito de apresentá-las às técnicas manufatureiras.³⁵

Em 1779, novamente os Akroá se rebelaram no aldeamento de São Gonçalo do Amarante devido aos maus-tratos dos não indígenas e à contínua exploração de mulheres e homens obrigados a trabalhar incessantemente.

Apesar da precariedade do aldeamento de São Gonçalo do Amarante, com parcas roças levando muitos homens e mulheres Akroá à inanição, em 1788 foi enviado o padre Massaroni para dirigir o aldeamento e ensinar ao grupo étnico a cultura da cochonilha, a fim de que os indígenas produzissem corante vermelho para comercialização nos mercados circunvizinhos.

Percebe-se que boa parte dos Akroá entrou em processo de desaparecimento pelas poucas referências que se encontram na documentação e em grande medida pelos choques violentos ocorridos nas contínuas guerras travadas na segunda metade do século XVIII. Em 1794, grande parcela deles abandonou o aldeamento de São Gonçalo do Amarante e passou a sobreviver escondida no interior do sertão piauiense ou em arraiais e vilas do sul do Piauí como parte dos vassalos de el-rei de Portugal.

Os Akroá são citados em 1809 por ocasião das alterações feitas por José Pedro César Meneses no mapa de Galluci. “Todo o intervalo que diz Akroá está ocupado pelo gentio, mas agora acaba de se reduzir à paz e será imediatamente povoado, pela bondade e fertilidade do seu terreno” (Medeiros, 2000: 149).

Em 1811, o principal do aldeamento de São Gonçalo do Amarante, o indígena akroá João Marcelino, deslocou-se da capitania do Piauí para a de Minas Gerais, a fim de se queixar ao conde de Palmas de que os não indígenas pretendiam lhes tirar terras e escravizá-los, e das injustiças cometidas pelo sacerdote responsável pela direção espiritual do citado aldeamento. “O Conde o mandou ao Rio de Janeiro a fim de apresentar pessoalmente ao Príncipe Regente a sua queixa. Este, depois de ouvi-lo, o deferiu benignamente, enchendo-o de honras e presentes” (Mott, 1988: 121). Na prática não houve nenhuma mudança no tratamento que os não indígenas reservavam aos Akroá. Em 1845, esses índios subsistem em número de 45 pessoas.

No primeiro quartel do século XIX, mais precisamente em 1825, os viajantes Spix e Martius percorreram o sertão do Piauí e deixaram suas impressões sobre o aldeamento de São Gonçalo do Amarante:

35 Ofício do governador do Piauí, Gonçalo Lourenço Botelho de Castro, ao governador do Pará. 3/1/1774. Oeiras do Piauí. AHU ACL CU 016, cx. 12, doc. 711.

é um pequeno arraial com um quadrado de palhoças baixas em volta de uma pequena capela em ruína, sede de uma colônia de índios. [...] Certas doenças, especialmente as bexigas, haviam dado cabo de muitos, outros já desde muito tinham regressado a seus velhos retiros. O aspecto tristonho dos índios, que vagavam aqui em abstrata inércia, a sujidade e desordem das pobres choças, assim como a falta de uma direção conveniente[...].

Desde sua criação, o aldeamento de São Gonçalo do Amarante gerou grandes despesas para a Fazenda Real, o que logo levou o governador da capitania do Piauí a abandonar seu empreendimento de civilização indígena e de multiplicação dos vassalos de el-rei. Os Akroá, os Timbira e os Gueguê foram destinados a viver em contínua miséria, provocando a mortandade de homens, mulheres e crianças.

Ao longo do século XIX, os Akroá testemunharam a extinção de seu povo na capitania do Piauí e o processo de miscigenação com a sociedade circundante portuguesa, com negros e com outros grupos indígenas.

Considerações finais

Analizou-se a construção histórica acerca dos contatos interétnicos entre os Akroá e outros grupos indígenas com os colonizadores luso-brasileiros na capitania do Piauí ao longo dos séculos XVIII e XIX, verificando-se que os embates políticos indígena e indigenista possibilitaram a evocação de uma história singular de conquista e colonização. Os Akroá foram não meras vítimas das ações dos conquistadores luso-brasileiros, e sim sujeitos históricos atuantes que se opuseram, paulatinamente, a seu processo de extinção por meio de embates violentos e relações interétnicas com a sociedade local.

Diante dos contatos com os luso-brasileiros, os Akroá ora resistiam pela prática política da guerra, ora faziam acordos de paz e alianças com outros grupos étnicos e não indígenas. Sublevaram-se, mataram e foram mortos. Foram muitas as ações políticas indígenas provocadas pela conquista portuguesa nas fronteiras do “sertão” nordestino colonial.

Os Akroá conseguiram subverter diversas vezes o projeto colonizador não só com guerras e rebeliões, mas também de modo sutil e multifacetado. Era no cotidiano dos aldeamentos que esse grupo indígena construía suas teias de resistência de forma implícita e velada, sem que os colonizadores percebessem que seus valores haviam sido retrabalhados na trama dos significados da cultura dos colonizados.

Apesar da resistência criativa aos diferentes eventos de relações inter-étnicas, conflituosas ou negociáveis, com a sociedade circundante colonial, os Akroá foram dizimados nas fronteiras do sertão das capitanias do Piauí e de Goiás, mas não será mais admitido que suas histórias sejam vistas apenas pelo viés do “desaparecimento”, como muito já se reproduziu na historiografia. Suas marcas culturais e seus feitos guerreiros ainda são lembrados pelos moradores de antigas cidades do sul do atual estado do Piauí.

No século XIX, os Akroá são pouco mencionados na documentação oficial, em narrativas de viagem e outros relatos. A ideia era legitimar-se o processo de sua assimilação e o de outros povos indígenas à sociedade imperial e depois nacional. Na realidade, como enfoca Maria Silva Porto Alegre, é correto asseverar que a política indigenista do século XIX, amena ou não, foi executada com competência no intuito de se resolver a questão reconhecida na época como “problema de índios”. Pouco a pouco esta discussão foi silenciada, ao se afirmar serem de pouca importância debates pertinentes a grupos indígenas como os Akroá, que há tempos vinham tendo a “oportunidade de serem civilizados e portanto assimilados” aos não indígenas sob a tutela do Estado.

Os Akroá reagiram às ações dos colonizadores, ora aceitando ser aldeados, ora se sublevando nesses mesmos aldeamentos ou se tornando aliados ao lutar contra indígenas inimigos. Na verdade, esse grupo étnico criou mecanismos de resistência contra as práticas colonizadoras que pouco a pouco os expulsaram de seus territórios originários e os abarcaram no processo assimilativo que os fez desaparecer na camada populacional não indígena.

Referências bibliográficas

- BAPTISTA, João Gabriel
(1994) *Etno-história indígena piauiense*. Teresina: Edufpi.
- BARROS, Paulo Sérgio
(1997) “Confrontos invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará”. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco.
- BARTH, Fredrik
(2000) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

- CHAVES, monsenhor Joaquim
(1953) "O índio no solo piauiense". Em: *Obras completas*. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1998.
- DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José Augusto & CARVALHO, Maria do Rosário
(1992) "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico". Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FURTADO, Celso
(1959) *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1991.
- GIRALDIN, Odair
(1997) *Kayapó e Panará: uma luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil central*. São Paulo: Editora da Unicamp.
- GOMES, Horieste
(1993) *Geografia: Goiás/Tocantins*. Goiânia: Ed. da UFG.
- LINHARES, Maria Yedda Leite
(1996) "Pecuária, alimentos e sistemas agrários no Brasil (séculos XVII–XVIII)". *Revista Tempo*, vol. 2, n. 4.
- MEDEIROS, Ricardo Pinto de
(2000) "O descobrimento dos outros: povos do sertão nordestino no período colonial." Tese de Doutorado em História, Universidade Federal de Pernambuco.
- MONTEIRO, John Manuel
(1994) *Negros da terra: índios e bandeiras nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONTERRAT, Ruth Maria Fonini
(1992) "Línguas indígenas no Brasil contemporâneo". Em: GRUPIONI, Luís Donisete (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Global, 2000.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo
(1988) *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750–1850)*. Petrópolis: Vozes.
- MOTT, Luiz
(1988) *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portela.
- NUNES, Odilon
(1975) *Pesquisas para a história do Piauí*. Teresina: Arte Nova.
- PIRES, Maria Idalina da Cruz
(1990) *Guerra dos bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial*. Recife: Fundarpe.

- RIBEIRO, Carlos Alberto de M.
(1992) "O medo e a relação com o 'Outro' – Hans Staden entre canibais Tupinambá". *Revista Tempo Brasileiro*, n. 110, p. 55–70.
- SAMPAIO, Patrícia Maria Melo
(2001) "Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Sertões do Grão-Pará, c.1755–c.1823". Tese de Doutorado em História, Universidade Federal Fluminense.
- SCHWARTZ, Stuart B.
(1986) *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550–1835*. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos de
(1995) *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- THOMAS, Keith
(1983) *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500–1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- TODOROV, Tzvetan
(1989) *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- VAINFAS, Ronaldo
(1995) *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VESENTINI, William
(1991) *Brasil: sociedade e espaço*. São Paulo: Ática.

A submergência tapuia

[...] seus bens são a casa de palha, que se fabrica num dia, um cavalo, uma espada, uma faca e alguns cachorros que facilmente consigo mudam e com a mesma facilidade sustentam enquanto lhes é preciso andar no mato. São estes demônios encarnados os curibocas, mestiços, cabras, cafus e mais catres de que a terra só é abundante.

Antônio José de Morais Durão, 1772.

O tempo do século

A Coroa, assim como os missionários, sempre viu os índios como peças tuteladas que podia movimentar livremente em função de demandas políticas. Buscava a conversão do homem gentil em civilizado e a criação de vassalos úteis e produtivos para o Estado; os missionários apoiavam-se em seu papel de redentores espirituais, mantendo sempre um pé no temporal, a fim de manobrar os privilégios da regência dos índios. O novo século trouxe uma nova ordem, caracterizada pelo abandono da rígida tradição catequética de orientação apostólica dos missionários capuchos franceses e jesuítas. Essas mudanças, de certa forma, prenunciavam outras, ainda mais amplas, que viriam na segunda metade do século, marcadas pela conversão das missões em paróquias, pela substituição dos missionários por curas seculares e pela congregação de moradores das aldeias e das fazendas em vilas. As alianças de compadrio estabelecidas entre senhores e foreiros, após um século de conquista, se esgotavam; antigos rendeiros ganhavam liberdade, enquanto os sesmeiros assistiam lentamente à restrição de seu poder. No bojo deste processo nasceu, nas freguesias fundadas no final do século XVII, uma semi-independente

oligarquia sertaneja, que passaria a ocupar o lugar dos capitães-mores e procuradores, antigos capatazes dos senhores de terras. No entorno das fazendas de gado se comprimiam nativos que deixavam suas comunidades originais para se agregarem à população marginal desses assentamentos coloniais, gerando lentamente um problemático “lumpesinato”,¹ interface que abrigaria uma casta mutante de nativos, então denominados agregados.

A decadência da Casa da Torre

Após um século de expansão a Casa da Torre, dividida em várias frentes, tornara-se um organismo pesado, vulnerável e impotente para manter intocáveis seus domínios. Não interessava mais à Coroa portuguesa estimular a ação de povoamento via grandes sesmeiros. A partir do final do século XVII, a Coroa passa a legislar, orientando uma política não só de restrição aos grandes latifúndios, mas de coerção de privilégios, pondo uma cunha no poder dos morgados e deixando livre o caminho para que a ação natural agisse em favor da distribuição das grandes possessões de terras.

As pendências geradas pela transferência de foro e anexação da capitania do Piauí ao estado do Maranhão continuaram produzindo efeitos ao longo do século. Ex-foreiros organizados, valendo-se dos hiatos da legislação e dos interesses do governo maranhense, passaram a buscar naquela jurisdição² amparo para os pleitos de terra que, naturalmente, lhes seriam contrários na Bahia. A lei de 1699, confirmada no alvará de 23 de novembro do ano seguinte, estabeleceu o direito de denunciar terras devolutas. Essa lei, combinada à transferência do foro de Salvador para São Luís, estimulou muitos ex-rendeiros a se habilitarem à aquisição de títulos de terra no Maranhão. Para conter a demanda das causas perdidas naquela praça, a Casa da Torre, apoiada no argumento de que o governador do estado, Cristóvão da Costa Freire, vinha conduzindo as questões de terra com dolo – por não citar Garcia d’Ávila Pereira nos lugares públicos da Bahia –, solicitou ao rei que o nomeasse juiz

1 Em alusão a *Lumpenproletariat*, camada social estudada pela sociologia marxista carente de consciência política, formada por trabalhadores que vivem na miséria extrema e por indivíduos direta ou indiretamente desvinculados da produção social e que se dedicam a atividades marginais.

2 Esses eventos contrariam a opinião de Pereira da Costa, que acreditava ter sido a transferência de foro apenas uma formalidade jurídica sem aplicação pragmática. Ver Pereira da Costa (1909: 65–6).

privativo para julgar as causas do Piauí. Em 1718 o rei emitiu provisão real concedendo ao suplicante o privilégio solicitado. Diz a petição:

Coronel Garcia de Avilla Pereira morador no termo da cidade da Bahia em razão de que entre os bens que lhe pertenciam eram várias terras no sertão que foi de Pernambuco e foram dadas de sesmaria pelos governadores da dita Capitania nos anos de 658, e 667, e 684 a seus pais avós e mais parentes sendo em algumas delas sócio Domingos Affonso Certão nas quais sesmarias se compreendia o distrito chamado hoje a Capitania do Piauí de cujas terras e das mais contíguas ao mesmo Piauí que eram pertenças das ditas sesmarias estava de posse por si e seus antepassados tendo-as povoado com gados seus e de vários rendeiros a quem as dera de arrendamento [...] sucedendo mandarem separar a dita Capitania do Piauí da de Pernambuco anexando-a ao Maranhão com este motivo e por o dito Garcia de Avilla Pereira viver muito distante do Piauí os mesmos rendeiros que traziam de arrendamento as tais terras como seus Colonos fingindo-as incultas e devolutas as tinham pedido de sesmaria ao Governador do Maranhão Christovão da Costa Freire havendo-se com tanto dolo que devendo citar ao dito Garcia de Avilla Pereira de quem sabiam eram as ditas terras ou por editais nos lugares públicos da Bahia e em Pernambuco fabricaram e se puseram uns editos no mesmo Sertão do Piauí aonde só viviam as mesmas ditas partes interessadas.³

A petição de Garcia d’Ávila jogava com ideia sofismática, tentando convencer a magistratura da suposta injustiça e mostrando que os rendeiros podiam tratar na praça da Bahia sob o pressuposto de que tinham seus negócios naquela cidade. A realidade não era bem essa, primeiro porque os comboios ganadeiros eram conduzidos à Bahia por contratados e não necessariamente pelos próprios fazendeiros; segundo porque naqueles sertões viviam rendeiros e procuradores, representantes legais da Casa da Torre, de forma que não era válida a alegação do suplicante de que não conhecia os editais; e finalmente porque, sendo ele uma única pessoa, seria mais lógico que, como parte denunciada, viesse se defender no Maranhão do que deslocar centenas de contedores colonos até a Bahia.⁴

3 Provisão real a pedido do coronel Garcia de Avilla Pereira para nomeação de juiz privativo para as causas de terras no Piauí. Lisboa. 8/3/1718. AHU, cód. 92 p. 174.

4 No ano de 1728, Maya da Gama, ex-governador do Maranhão, empreendeu longa jornada por terra: partindo de São Luís, penetrou pelo Mearim até o sertão de Rodelas. Sua

Depois de perder o foro privilegiado de Salvador, onde tinha instalada sua rede de influência na Relação da Bahia,⁵ e muito resistir a levar as contendas ao Maranhão, onde os resultados geralmente eram favoráveis a seus contrários, a Casa da Torre procurou a estratégia de indicar magistrado especial para as disputas, o qual poderia ser mais facilmente manobrado que os do Maranhão.

No ano de 1728, o ex-governador do Maranhão, Maya da Gama, a pedido do rei, empreendeu longa jornada terrestre, cuja finalidade era observar e relatar a situação das estruturas viárias, portos e defesa no Nordeste. Partiu por terra de São Luís, penetrando pelo Mearim até o Brejo da Mocha, no Piauí. Nesse espaço o mercado da consciência pública era tão declarado que Maya da Gama se defendia antecipadamente de qualquer mau juízo que dele pudessem fazer: “tendo eu corrido todos os domínios de Vossa Majestade em Portugal, Índia e Brasil me parece que não achei em parte alguma onde os vassalos de Vossa Majestade experimentassem de outro vassalo mais violências, nem matéria mais digna da real atenção” e, tomando Deus como testemunha, concluía: “nem uma vaca, nem uma vitela, nem ouro, nem prata, nem cavalo, ou sela aceitei em todo o *Piauí*.” De passagem pela Mocha, Maiya da Gama registrou o estado da questão entre a Casa da Torre e os rendeiros:

[...] há muito que Vossa Majestade fez ao tal Garcia de Avilla para que as suas causas corresse na Bahia diante do seu juiz o que seria justo no tempo em que não havia ouvidor no *Piauí*,⁶ mas agora que o há de nenhuma sorte

viagem era de natureza investigativa e deveria servir para observar e relatar a situação das estruturas viárias, portos e defesa no Nordeste. Sua missão dedicou alguma atenção à questão fundiária no Piauí, onde já havia entre 80 e cem causas contestatórias em andamento: “[...] quando não bastassem estas informações jurídicas sobrava o que vi e ouvi em todo o *Piauí* no que ficando-se alguns oitenta ou cem povoadores com quem talvez se dissimularia por fazer posse para que pagassem de muitos anos a esta parte a pensão de 10 mil réis de cada um ano” (Gama, 1728: 27).

5 Diz Maya da Gama sobre esta rede: “[...] e voltar a Bahia encontrando sempre o poder da dita casa [Casa da Torre] com tantos Procuradores na Bahia e em Portugal que rara é a causa que se finalize, e só tenho notícia de que saiu uma por correr no eclesiástico e não sei se outra no secular e se puder haver as cópias as juntarei a esta conta e deixo aqui um pequeno lugar para a citar” (Gama, 1728: 28).

6 A ouvidoria geral do Piauí foi criada na Vila da Mocha (Oeiras) em 18 de março de 1722, quando ainda era governador do estado do Maranhão, João da Maya da Gama (Pereira da Costa, 1909: 90).

convém nem é justo que as causas corram logo na Bahia senão perante o Ministro da Vila da *Moucha* e *Piauí*, e ao depois por apelação e agravo vão para a Bahia onde toca pelas ordens de Vossa Majestade porque de outra sorte é fazer injustiça aos vassalos, e impossibilitá-los a defesa das suas fazendas porque os demais deles se não atrevem a ir à Bahia a gastar, nem podem legalmente justificar a sua posse, e a sua justiça, nem ir à Bahia e esperar dilações e pedindo carta de inquirição por não ter aí testemunhos e tornar ao *Piauí*; e voltar à Bahia encontrando sempre o poder da dita casa com tantos Procuradores na Bahia e em Portugal que rara é a causa que se finalize (Gama, 1728, citado por Martins, 1944: 28).

Opinando conclusivamente sobre o assunto, o ex-governador do Maranhão sugeria ao rei que evitasse os “danos, prejuízos e violências aos seus vassalos mandando logo, e já que as causas corram no *Piauí* diante do Ouvidor letrado e derogando o mais em contrário e que só por apelação e agravo vão para a Bahia”. As contestações dominiais da Casa da Torre não se circunscreviam às conquistas do Piauí;⁷ apesar da sangria do poder donatário, Rodelas continuava sendo um “principado”, cujo monarca era o titular da Casa da Torre. Para contrabalançar as perdas produzidas pela mudança na legislação fundiária, que naqueles sertões estimulavam a independência dos foreiros, os grandes senhores investiam no controle das instâncias judiciais locais instaladas no final do século xvii, logrando indicar os postos de juizes ordinários⁸ que trabalhavam em seu benefício. Essa prática ficou registrada em diversos depoimentos, como o do ex-governador do Maranhão Maya da Gama. Processos conduzidos em Cabrobó e Pambu, como “ações de força”,

7 Desde a fundação da freguesia de Nossa Senhora da Vitória, em 1697, o Piauí passou a ter vida civil independente de Cabrobó, núcleo de onde partiu a expansão. O sertão de Rodelas, já a partir do século xviii aparece como julgado sediado na povoação do Pambu; suas contendas eram preferencialmente debatidas na Bahia. Sobre a instalação dos juizes ordinários informa equivocadamente João Justiniano da Fonseca: “Parece que também essa determinação não se cumpriu, uma vez que não há notícia disso. O juizado era o de Jacobina e outro só veio a surgir, como segundo, no século xix, em Pambu” (Fonseca, 1996: 103).

8 Sobre a câmara da cidade de Oeiras, no Piauí, registrou o ouvidor Antônio José de Morais Durão: “os cameristas nada de propinas; mas daqui nasce a repugnância com que servem, não obstante os prestígios de que ficam gozando e não obstante chamarem-se regularmente os próprios vaqueiros para servirem de juizes e vereadores” (citado por Mott, 1985: 22-41).

eram elaborados e julgados sumariamente, muitas vezes sem a presença dos suplicados, seus procuradores ou testemunhas de defesa arroladas nos autos.⁹ Esse controle frequentemente permitia que se encerrassem as contendas logo na primeira instância e somente processos de apelações ou agravos fossem conduzidos para a relação da Bahia.

Numa das raras peças judiciais que restaram do julgado de Pambu (Cabrobó), Lázaro Pereira da Silva – oficial de sapateiro morador da fazenda do Arocó, testemunha arrolada numa ação de embargo de despejo movida por d. Brizida Rodrigues de Abreu em 1714 – revela a cruel dinâmica da Justiça em Rodelas. Brizida era filha do capitão Francisco Rodrigues, irmão de Domingos Rodrigues de Carvalho, ativo procurador e um dos mais experimentados cabos-de-guerra da Casa da Torre. Segundo o termo de embargo,¹⁰ em torno de 1644, o pai da embargante, a pedido do padre Antônio Pereira, abriu e povoou a fazenda Riacho e outras circunvizinhas, que perfaziam “mais de dezesseis léguas de comprido e muita largueza”. Com base em resgates, reduziu a paz às nações dos índios Caracus, Enchus e Umãs que ocupavam a região, “colaborando com muitas reses para sustentação dos Padres Missionários que os catequizaram”. Por sua conquista, ganhou da Casa da Torre o direito de explorar o sítio na qualidade de foreiro. Após a morte do capitão Francisco Rodrigues, sua herdeira, d. Brizida Rodrigues, e seu marido, o tenente Manoel da Silva Lima, sofreram uma ação de despejo sem motivo declarado, e em resposta moveram embargo contra a Casa da Torre, conforme testemunha Lázaro Pereira:

Brizida Roiz de Abreu herdou do Capitão Francisco Roiz de Abreu seis mil cabeças de *gado vacuum* assituadas em um sítio chamado Riacho, terras que seu pai e ela embargante pagaram e pagam renda aos senhores da Casa da Torre por estar nos limites de sua sesmaria de que o Capitão Francisco Roiz de Carvalho foi o povoador e descobridor e que a embargante não foi chamada para o libelo que o Dr. Desembargador André Leytão de Melo ofereceu contra seu marido, o tenente Manoel da Silva Lima e outros.¹¹

- 9 O termo “ação de força” era utilizado para designar ações judiciais de despejo litigioso de colonos, amparadas por força militar.
- 10 Embargo movido por Brizida Roiz de Abreu e seu marido, o tenente Manoel da Silva Lima contra ação de despejo do sítio Riacho, descoberto e povoado de gados pelo seu pai Francisco Roiz de Carvalho (± 1644), a pedido do padre Pereira, senhor da Casa da Torre (1714). Coleção Orlando Cavalcanti – IAHGB, CX. 13, 2º pacote.
- 11 Embargo de força de d. Brizida Roiz de Abreu contra a Casa da Torre, 1714.

No correr do depoimento, Lázaro Pereira testemunhou a conexão dos donatários com o judiciário; segundo ele, o desembargador André Leytão de Melo, ex-juiz togado, mantinha relações de compadrio com Garcia d’Ávila e havia se tornado procurador da Casa da Torre. Certamente, em troca de seus favores na Relação da Bahia, o desembargador Leytão recebera o direito de arrendamento da fazenda Riacho, então ocupada pela dita d. Brizida Roiz. Diz o sapateiro:

Jura ele testemunha que quando o Dr. Desembargador André Leytão de Melo veio de Portugal veio por Juiz de Fora e que o dito tomou o Coronel Garcia de Ávila por seu compadre, e que quando foi para Portugal que acabou de Juiz de Fora, fora por procurador do dito Garcia de Ávila Pereira e que sendo Juiz de Fora lhe dera Leonor Pereira Marinho (viúva de Francisco Dias d’Ávila) o arrendamento do sítio Riacho e que quando veio de Portugal veio por Desembargador da Relação deste Estado.¹²

Dezessete anos depois do início do processo de embargo, a contenda envolvendo a fazenda Riacho continuava ativa, conduzida então pelo herdeiro de d. Brizida e seu marido, o capitão-mor Carlos de Faria Machado, que defendia seu possessorio com um pequeno exército de homens armados. Essa mobilização era uma reação à nova sentença favorável ao despejo que o desembargador Leytão e a Casa da Torre haviam conseguido por volta de 1725. Todavia as autoridades coloniais, intimidadas pela reação dos rendeiros, não deram cumprimento à ordem, pois até o ano de 1731 os despejantes não haviam encontrado qualquer oficial do poder público que se atrevesse a dar execução da sentença, escusada sistematicamente por quatro oficiais do governo.

- 12 Embargo de força de d. Brizida Roiz de Abreu contra a Casa da Torre, 1714. Maya da Gama denunciou no seu “Diário de viagem” arbitrariedades praticadas pela Casa da Torre contra seus antigos aliados que confirmam os depoimentos das testemunhas do embargo de d. Brizida. Diz a narrativa: “[...] estando todas estas terras povoadas de gentio e não penetradas nem povoadas, e indo vários descobridores com despesas de suas fazendas e com evidente perigo de vida morrendo muitos e matando-lhe o gentio e outros parentes e escravos descobriram sítios, e povoaram-nos e defenderam-nos do gentio com perigo, e morte de muitos e depois de estabelecidos vinham os Procuradores da Casa da Torre, e por força, ou os faziam despejar, ou os faziam passar escritos de arrendamento para o que fizeram sempre Procuradores os mais poderosos, mais facinorosos, e mais temidos que sempre até hoje em dia usaram e usam destas violências com a maior vexação força, violência, e injustiça feita aos vassallos de Vossa Majestade que se pode considerar e me constou juridicamente por muitas informações tiradas por testemunhas” (Gama, 1728: 27).

Sem conseguir executar a sentença, os impetrantes resolveram apelar novamente à corte de Lisboa, solicitando o cumprimento da decisão de despejo:

preferindo, as últimas sentenças há cinco ou seis anos pedir em concedê-las a Vossa Majestade lhe mandasse passar provisão para que o Ouvidor de Pernambuco as desse à execução e o Governador da mesma Capitania lhe desse para isso toda a ajuda, e favor, e servindo então o dito cargo o Dr. Manoel do Monte Fogaça, que se recolheu a este Reino na presente frota, se escusou de ir fazer a dita diligência por ser a dita fazenda distante do Recife mais de 150 léguas sendo os caminhos ásperos, e perigosos e pelas muitas ocupações do seu ofício, e com a notícia recorreram segunda vez os suplicantes a Vossa Majestade pedindo-lhe novas ordens para o Dr. Antônio Rabello Leyte quando foi por ouvidor das Alagoas, e sem embargo de as levar e prometer ir fazer a dita diligência depois se escusou também dela com os mesmos motivos, e temendo o poder dos suplicados, e seus sócios que também foram compreendidos na dita condenação e espalharam a voz de que na dita fazenda se achavam alevantados 50 criminosos que não haviam permitir que nela entrasse justiça e foi preciso aos suplicantes pedir à Vossa Majestade terceiras ordens para o Dr. Carlos Pereira Pinto que tinha acabado de Ouvidor das Alagoas; e em sua ausência para o Dr. Lourenço de Freitas Ferraz e Noronha, que tinha acabado de juiz de fora da Vila de Santo Antonio do Recife, e Vossa Majestade foi servido mandá-las passar por resolução tomada em Consulta que se lha fez por este Tribunal; e com a chegada da dita frota souberam os suplicantes que nem estas últimas ordens tiveram efeito, porque o dito Dr. Carlos Pereira Pinto veio nela para esta parte, e o Dr. Lourenço de Freitas se escusou também da dita diligência.¹³

Os suplicantes solicitavam ao rei permitir ao conde de Sabugosa, vice-rei do Brasil, que nomeasse para a diligência qualquer desembargador da relação da Bahia, ou qualquer ouvidor ou juiz de fora que estivesse servindo no Brasil ou no reino. Os interessados pediam ainda que, em caso de renúncia dos indicados, se nomeassem outros no lugar dos que se escusassem ou fossem “julgados suspeitos, ou impedidos por morte ou qualquer outra causa

13 Carta régia sobre o que pede o desembargador Leytão de Melo e o coronel Garcia d'Ávila Pereira. Lisboa. 20/4/1731. AHU, cód. 56, p. 327v-328. Lê-se na decisão real: “[...] de 25 anos a esta parte, pouco mais, ou menos, que tem passado depois, que o antecessor, e pai dos suplicados e outros seus sócios se levantaram com a dita fazenda, e com a mesma violência se tem conservado e conservam nela.”

até com efeito se fazer a dita diligência ordenando-lhe mande para ela toda ajuda, e favor”. Não conhecemos o resultado dessa disputa, mas certamente a experiência dos foreiros levantados mostra que, contra o poderio dos donatários, somente valia a resistência organizada e armada dos rendeiros. Assim, mesmo com o governo civil instalado no sertão, a ação da força ganhava espaço como expediente natural para a solução das diferenças. O poder da Casa da Torre – então administrada pela viúva de Garcia d'Ávila – já não era tão sólido quanto na época de seu sogro, o mestre de campo Francisco Dias d'Ávila. O morgadio não mais ousava praticar tão livremente os costumes expedientes de violência nas disputas de terra.

O espaço entre as fazendas era enorme; assim, as terras livres, principalmente as situadas em áreas de fronteiras de sesmaria – onde os limites não se faziam suficientemente claros –, se tornaram alvo de ocupação por posseiros. No princípio do século XVIII, antigos rendeiros e conquistadores tardios passaram a se apossar de terras situadas nessas linhas, iniciando nova série de contestações quanto às propriedades da Casa da Torre. Tal foi o caso dos sítios do Xangô, Pau Grande, Boqueirão e Talhada, situados na borda leste das sesmarias da Torre, tomados pelo alferes Faustino Vieira de Sande e seus associados no ano de 1747, conforme se verifica no auto de sumário de força impetrado pelo mestre de campo Francisco Dias d'Ávila, herdeiro de Garcia d'Ávila Pereira:

Em um dos dias do mês de Dezembro do ano passado de 1747 se intrometeu Faustino Vieira de Sandes a perturbar aos Suplicantes do dito seu possessorio, sem título algum, que válido possa ser, e a título de uma nula medição que a seu arbítrio fez fazer em as ditas terras à revelia, e sem citação dos suplicantes se introduziu nos sítios chamados Xangô, Pau Grande, Boqueirão e Talhada e outros vários, que eram do dito possessorio dos suplicantes, levantando neles, currais e casa e fazendo outros muitos atos espoliativos.¹⁴

Esses sítios estavam situados a leste da atual cidade de Tacaratu, alguns deles em terras até poucos anos antes reclamadas pelos índios Pankararu, como é o caso do sítio do Boqueirão, hoje denominado Caldeirão. De acordo com o testemunho do agricultor Manoel Rodrigues Teixeira, morador do Brejo da Água Branca, Vieira de Sande e os posseiros por ele comandados estavam decididos a ir às últimas consequências: haviam construído uma casa-forte e juntado um séquito de criminosos, todos armados, que “não largavam

14 Autos do sumário de força contra Faustino Vieira de Sande, 1749.

as armas da mão nem para urinar”;¹⁵ conforme atestou o pecuarista Manoel Rodrigues da Silva, morador do sítio Tengamunhé:

seu pai dele testemunha povoara de gado o sítio do Mulungu ou Pieaiqui pagando renda dele a dita Casa da Torre, é até o ano de mil setecentos e quarenta e três para quarenta e quatro em que José Martins Bezerra e seus filhos intentaram apossasse delas potenciosamente das quais foram expulsos por vontade de uma sentença de força que contra eles lançou o Coronel Francisco Dias de Ávila, e depois no anos de quarenta e sete se introduziu o Alferes Faustino Vieira de Sandes também potenciosamente adonde se achava no tempo presente de morada no dito sítio do Boqueirão adonde tem notícia certa que estava fazendo uma casa-forte acompanhado de muitos homens todos armados e a maior parte deles criminosos e sabia de notícia certa que o dito Faustino Vieira havia feito medição naquelas terras abrindo picadas afincando marcos tudo sem citação das partes a sua revelia trazendo juiz da vila do Penedo.¹⁶

Nesse caso, a exemplo dos rendeiros do Piauí que se abrigaram na jurisdição do Maranhão, os contestadores usaram do expediente de trazer jurisdição externa para fugir dos foros em que os donatários conseguiam, pelo poder de sua influência política, conduzir em seu benefício a consciência dos magistrados. Faustino de Sande, valendo-se da inexistência dos distritos judiciais que naquela área limitavam a comarca das Alagoas das capitanias da Bahia e de Pernambuco, invocou a dúvida em seu benefício e, ao abrigo da jurisdição alagoana, trouxe para demarcar as terras apossadas um magistrado ordinário da vila de Penedo. Por seu turno, os senhores de terras trataram de pedir na Justiça a concessão do privilégio de juiz especial para julgar suas causas. Mais uma vez não se sabe o resultado da disputa, mas, a julgar pelo número crescente de novos processos levados pela Torre no sertão de Rodelas, pode-se supor que em muitos deles os contestadores obtiveram sucesso, animando outros a contender na mesma linha.

O tempo corria, e os grandes senhores sentiam o peso da nova ordem estampada nas vitórias de seus contestadores. As perdas cresceram e a exploração fundiária deixou de ser um bom negócio; para evitar o colapso geral a Casa da Torre iniciou na segunda metade do século XVIII a conversão do patrimônio fundiário em outras formas de capital (Cf. Bandeira, 2000: 355-ss),

15 Ibid., p. 8.

16 Ibid., p. 5-6.

e no decurso do século desmontou progressivamente os latifúndios do Piauí, do Maranhão e do Ceará, resumindo seus interesses forais aos sertões marginais do São Francisco, ao sertão de Rodelas, lugar a partir de onde, no início do século XVII, iniciara sua expansão.

É razoável supor que esse desmanche tenha implicado a desmobilização de considerável contingente humano, que vivia sob sua proteção nos arraiais e aldeias livres controlados pelo potentado. Nos dois casos de contestação antes relatados, o poder de resistência dos foreiros estava dependente do adjutório de milícias privadas, as quais bem poderiam ser formadas pelos resíduos desses desmontes então consorciados aos novos senhores.

A submergência tapuia – o Diretório dos Índios no sertão de Rodelas

Na segunda metade do Setecentos o mundo assistia à emergência de uma nova era político-administrativa portuguesa, sob o comando de Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), marquês de Pombal, primeiro-ministro do rei d. José. A decadência nas exportações de vinho, açúcar e tabaco e, a partir de 1762, a queda da produção aurífera brasileira embarcaram a economia portuguesa numa crise sem precedentes. Ao lado dos problemas de caixa, o regalismo e o poder da nobreza lusitana amplificavam o desequilíbrio, que acabava por enfraquecer o poder do Estado e da Coroa. No vácuo de governabilidade deixado pelo rei d. José I, Pombal iniciou uma reação de grande envergadura, que trouxe Portugal de volta ao foco da cena política internacional.

Após a promulgação do Tratado de Madri, em 1750, o problema da manutenção das fronteiras brasileiras partilhadas com a América espanhola passou a exigir a aplicação de esforço diplomático adicional no sentido de regular e promover a ocupação da região amazônica (Cf. Azevedo, 1932; Carnaxide, 1971; Mendonça, 1960). Nessa época a Companhia de Jesus tornara-se o grande vetor da expansão estratégica do Amazonas, exercendo grande poder nos desígnios de ambos os estados ibéricos, que disputavam a região. Para conter a influência política e econômica da Companhia de Jesus, que se dava em grande parte pelo controle e administração da reserva de mão de obra nativa, d. José I sancionou em 3 de maio de 1757 o “Diretório que se deve observar nas povoações dos Índios do Pará e Maranhão”,¹⁷ e em 17 de agosto do ano seguinte fez publicar

17 Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. 1758. Lisboa: Oficina de Manoel Rodrigues.

alvará confirmatório que estendia sua ação para todo o Estado do Brasil. O Diretório consolidava em legislação matéria colonial que vinha sendo experimentada de longa data, especialmente a que tratava da secularização da ação indigenista e da instalação de um poder civil no interior. A secularização da administração das aldeias indígenas e a substituição de missionários religiosos por diretores leigos, em voga desde 1755,¹⁸ atingiam diretamente os interesses dos jesuítas, que tentaram em vão resistir à implementação do Diretório, movimento que culminou com o confisco das propriedades da Companhia de Jesus e o banimento de sua ordem do Brasil, nos anos de 1759 e 1760.

O Diretório declarava indistintamente livres e vassalos do rei todos os nativos, os quais deveriam ser utilizados na defesa das fronteiras e na produção agrícola. Para tanto deveriam ser criadas vilas, formadas pela reunião de aldeias, governadas por um diretor secular, a quem caberia a atribuição de promover a “civilização” dos índios e intermediar as relações entre índios e colonos. Segundo o Diretório, a civilização dos índios deveria ser atingida por uma série de medidas que atacavam pontos estratégicos, tais como o combate às tradições ancestrais, a proibição do uso da língua nativa, a luta contra o concubinato e a poligamia, além da promoção da mestiçagem pelo incentivo de casamentos mistos, o estímulo à produção agrícola e ao comércio, o pagamento de tributos, a fundação de escolas especiais e o convívio comunitário com brancos. Em sua aplicação, contudo, o Diretório se mostrou mais eficiente como desagregador e agenciador de mão de obra compulsória do que como instrumento de transformação do segmento nativo em benefício de um projeto colonial amplo. Em 1798, depois de reiteradas denúncias de corrupção e abusos, o Diretório foi abolido.¹⁹

Em Pernambuco, o Diretório encontrou o consórcio de um abnegado burocrata, o governador Luiz Diogo Lobo da Silva. A leitura do registro da sua correspondência que se conserva na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro mostra como o projeto de secularização das missões encontrou campo fértil na capitania, sobretudo na região do rio São Francisco, onde, na segunda metade do século XVII, missionários capuchos e jesuítas haviam formado um enclave religioso composto por dezenas de missões que, como vimos antes, de certo modo controlavam parte do poder político na região. Esse poder, apesar de

amainado no final do século com a renúncia forçada dos missionários religiosos, em meados do século seguinte ainda se interpunha como “obstrutor” ao modelo de civilidade desejado pelas autoridades portuguesas, interessadas em acelerar o processo de integração das massas nativas reservadas em missões em benefício do povoamento e do estímulo a atividades produtivas.

A resistência nativa ao Diretório

A saída dos capuchos e jesuítas das missões no rio São Francisco deflagrou um processo de evasão das aldeias. Sem os missionários que os escudavam, muitos índios preferiam se aventurar no vácuo das fazendas e terras não conquistadas a se submeter aos novos curas, que não tinham com eles o mesmo trato dos antigos catequistas. A promulgação do Diretório e a ação intempestiva dos agentes do governo intensificaram o clima de incerteza na região ribeirinha. Levas de nativos aldeados ou em processo de redução não se acomodaram à nova ordem das vilas e reagiram silenciosamente, fugindo e congregando-se em grupos arredios nas adjacências do rio São Francisco. Esses grupos, com certo grau de organização, passaram a oferecer uma resistência eficiente e ameaçadora ao poder colonial. Para combatê-los, o governador Lobo da Silva enviou bandeiras comandadas pelo sargento-mor Jerônimo Mendes, conforme registrou em carta ao governador interino Thomaz Rubi de Barros e Barreto:

[...] além de tirar do corso muitos que andavam no exercício dele, fora da precisa obediência, e só em exercícios destrutivos, e rumorosos aos moradores dos distritos em que seguiam os seus giros. E como nesta parte era mais prejudicada a que fica adjacente ao Rio de São Francisco, e por queixas que tive das freguesias circunvizinhas, conheci o dano que padeciam os moradores brancos, que aí habitavam, e o grande corpo que iam formando os índios de corso, com outros que agregavam ao seu partido.²⁰

Para sobreviver, os evadidos assaltavam fazendas, cobravam dos fazendeiros e transeuntes uma espécie de pedágio, pago ao preço do boi vivo, em troca da garantia de não hostilização, tática ainda usada com sucesso um século e

18 Alvará com força de lei que restitui aos índios do Grão-Pará a liberdade de suas pessoas, bens e comércio, e que sejam governados no temporal e no espiritual pelos governadores e ministros, e pelos seus principais, e justiças seculares, com inibição das administrações dos regulares. Lisboa. 7/6/1755.

19 Sobre o Diretório dos índios ver Maclachlan (1972), Hemming (1987), Moreira Neto (1988).

20 Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva, governador e capitão general de Pernambuco, Paraíba, e mais capitanias anexas a Thomaz Rubi de Barros e Barreto, governador interino. 13/5/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761-2. Recife, p. 36.

meio depois pelos cangaceiros que circulavam na região.²¹ A ação dos resistentes, qualificada pelo governador como extorsão inaceitável, foi combatida com o poder da milícia. Diz o governador em carta a Jerônimo Mendes:

No que respeita aos Índios dispersos e de corso, que escaparam o ano passado, remontando-se para as distâncias que v. m. diz, será conveniente consolidados que sejam os estabelecimentos em que se acham reduzidos da mesma sorte, que se praticou com os seus companheiros, o que se entende, não crescendo o seu número de sorte que se possa reear a repetição das mesmas extorsões que praticavam antes de os reprimirem.²²

Em 1761 a forma mais segura de se trafegar pelo sertão ainda consistia nos “comboios”,²³ que conduziam o gado de diversos produtores pelos ermos do caminho a salvo de assaltos. Os neófitos do corso,²⁴ unidos a outros já habituados à prática, imprimiam terror à região que conectava Rodelas a Parnaguá, no extremo sul do Piauí, área de domínio tradicional de povos típicos, que desde o século xvii vinham empreendendo poderosa resistência ao processo colonizador. Durante algum tempo os evadidos foram permitidos entre as fazendas de gado, mantendo algum tipo de aliança com os curraleiros.²⁵

21 Sobre as táticas do banditismo, ver Bezerra (1940), Machado (1978) e Mello (1993).

22 Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva ao sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, sobre várias matérias a respeito dos estabelecimentos. 24/6/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2. Recife, p. 72–72v.

23 “Já disse a v. m. que se acaso carecia de algum socorro, me avisasse, que não faltarei com tudo o que me disser lhe é necessário, nem menos com a pólvora, e bala quando houver ocasião de comboio, que apossa conduzir, a não haver circunstância que positivamente obrigue logo a remetê-la.” Carta ao sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, sobre várias matérias a respeito dos estabelecimentos. De Luiz Diogo Lobo da Silva, governador e capitão general de Pernambuco, Paraíba, e mais capitanias anexas. 24/6/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2. Recife, p. 72v.

24 Recebiam o designativo “de corso” não somente os “nômades”, mas também os que de algum modo impingiam resistência ao processo redutivo.

25 Por “haver gentios bravos próximo à Aldeia do Aricobé” o ouvidor das Alagoas – um dos encarregados da instalação do Diretório – se negara a ir ao Rio Grande do Sul, “na impossibilidade que v. m. contempla de poder ir a ela, pelo seu remontado, e referido risco.” Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva ao dr. Manoel de Gouvêa Alvarez, ouvidor das Alagoas, sobre a mudança da dita vila, e outros pontos mais nela declarados. 30/1/1762. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2. Recife, p. 166v.

Em carta a Jerônimo Mendes o governador informava sobre o assunto: “O dito Ouvidor me diz não passara a Aldeia do Aricobé, pela distância em que lhe ficava, e seca lho embarçar, além de serem caminhos infestados de quantidade de Índios brabos, que não poucas vezes costumam sair e assaltar os comboieiros, com risco de vida, dos que giram por aqueles distritos.”²⁶

Os problemas dos fugitivos do Diretório não eram prioridade apenas no Rio Grande do Sul. A resistência dos índios de corso na região da serra do Arorubá, onde se erigiu a vila real de Cimbres, em Serra Talhada e no Moxotó, se espalhava rapidamente, ensejando medidas repressivas, para as quais Jerônimo Mendes sempre se mostrou bem preparado:

[...] por reconhecer nele que nas operações militares que tem havido no Arorubá, Serra Talhada e Moxotó, e outros lugares contra os Índios levantados, não só os reduziu a obediência devida, mas evitou quanto lhe foi possível adiantar o formidável partido, com que se iam fortalecendo, e nos dariam o primeiro cuidado, sem fazer os estragos de mortandades, e outras hostilidades, que muitas vezes se não pode omitir em semelhantes circunstâncias.²⁷

A operação militar a que o governador se referia era a bandeira de repressão conduzida pelo sargento-mor Jerônimo Mendes para abafar um levante que se espalhou do Moxotó a Cimbres, registrado numa das raras devassas dessa época hoje conservadas. O referido documento narra que, em 13 de outubro de 1759, no sítio do Cancalaco, na ribeira do Moxotó, vaqueiros que estavam no campo com outros comboieiros reunindo cavalos se depararam com um grupo de índios desaldeados das nações Pipapans, Chocós e Paraiquês, encontro esse que resultou num conflito no qual acabaram mortos o capitão Manoel Pereira de Andrade e Domingos Gomes da Silva e feridos Antonio Couros Sardinha e seu escravo Ignácio Correia. Segundo a testemunha do processo, Antônio Correia, morador do Brejo Manari, no sertão do Arorubá:

26 Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva ao sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, sobre se lhe dar parte do acerto com que se houve o ouvidor das Alagoas nos estabelecimentos das novas vilas, cautelas com que se houve a favor dos índios na ilha do Pambu em rescindir a remarcação que dela se havia feito a particulares, e o mais nela declarado. 1/12/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2. Recife, p. 130v.

27 Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva ao dr. Manoel de Gouvêa Alvarez, ouvidor das Alagoas, sobre a mudança da dita vila, e outros pontos mais nela declarados. 30/1/1762. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2. Recife, p. 166v.

[...] andando o Capitão Manoel Pereira no campo em uma junta de boiada com Manoel da Eylveyra [Oliveira] ajuntando cavalaria e vendo uns urubus chegando a ver o que lhe saíram os ditos Índios nomeados e os mataram e fizeram disse ele testemunha sabe por ser público e notório o furtarem os ditos Índios por esta Ribeira Mochoto e Pajahú e Rio de São Francisco useiros e viseiros a fazer semelhantes delitos disse mais ele testemunha que sabe que maior parte deles são pagões e vivem de corso pelas caatingas e fora de todo o grêmio da Igreja.²⁸

Índios de corso ou dispersos eram uma ameaça constante; o sucesso do projeto exigia um esforço de reconquista para que eles viessem engrossar a estatística das vilas constituídas. O sargento-mor fez guerra aos índios levantados no “Ararobá, Serra Talhada, Moxotó [...], não só os reduziu a obediência devida, mas evitou quanto lhe foi possível adiantar o formidável partido, com que se iam fortalecendo”, registrou o governador.²⁹ Parte desses contingentes arredios foram reunidos por Jerônimo Paz: os “Pipipans” na serra Negra,³⁰ os “Paraquiôs” em Águas Belas,³¹ e o restante na ilha do Pambu:

Pela Carta de v. m. de 28 de Agosto, fico na inteligência de terem em Junho próximo passado, buscado sessenta e sete Índios de um, e, outro sexo, e di-

- 28 O auto da devassa descreve com detalhes os requintes de violência: “[...] os mataram a flechas que são armas naturais dos Índios convém a saber foram as feridas dos ditos defuntos Manoel Pereira e flechado por todo o corpo espichado pelos braços e pés em cruz e o dito Domingos Gomes lhe fizeram o mesmo flechado por todo o corpo cabeça travada e escravada em cruz e Antonio de Coures Sardinha flechado em um braço direito que lhe atravessou de uma parte a outra e o escravo do dito Couros chamado Ignacio nos membros.” Instrumento em Pernambuco forma com o teor de uma carta passado a requerimento do Ilustríssimo e Excelentíssimo senhor governador e capitão geral destas capitanias Luiz Diogo Lobo da Silva. Recife de Pernambuco, 31/1/1761. Documento de devassa, AHU, cód. 1919.
- 29 Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva ao dr. Manoel de Gouvêa Alvarez, ouvidor das Alagoas, sobre a mudança da dita vila, e outros pontos mais nela declarados. 30/1/1762. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2. Recife, p. 166v.
- 30 Sobre os índios “Pipipans”, ver Frescarolo (1883: 103–19) e Rosa (1998).
- 31 “A Manoel Leite não dei ordem alguma contrária ao que v. m. mandasse, e só lhe disse, que visto o receio que contemos leva em se obrigarem os *Paroquios* a se unirem a Povoação de Águas Belas.” Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva ao sargento-mor Jerônimo Mendes sobre se lhe aprovar o meio por que uniu a ilha da Assunção os índios do Pambu, e mais nações do mato, e outros para a ilha do Aracapá, e mais particulares em que entram vários procedimentos dos missionários do rio de São Francisco. Recife. 8/5/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2. Recife, p. 35.

versas idades de Nação Enxu,³² essa Missão do Quixaló, com ânimo de se estabelecerem nela, por não lhes ser agradável agregarem-se à Ilha de Santa Maria, aonde os pretendia unir o sargento-mor Jerônimo Mendes de Paz, [...] não posso deixar de louvar a v. m. o recolhê-los nesta, a fim de evitar que os mesmos se espalhem pelos matos, de que se lhes podiam seguir as consequências de viverem como brutos.³³

Esses índios, ou ao menos parte deles, não se acomodaram por muito tempo às vilas onde o sargento-mor os havia assentado. Uma década depois, novas ocorrências envolvendo índios e fazendeiros do Pajeú e Moxotó motivaram a mobilização do poder público. Dessa feita, o capitão-mor Cristóvão da Rocha Pita³⁴ moveu um *termo de justificação* – instrumento jurídico a partir do qual se preparava a *guerra justa* – contra as nações “Ohê, Pipipam, Xocôs Umans, e Manguenza, Cabelo Ruivo, Caracuy”, as mesmas que, por ordem do governador da capitania de Pernambuco, haviam sido reunidas em 1761 nas vilas do Diretório e então retornavam ao corso. Segundo João Barboza de Faria, testemunha da justificação, esses índios “das vilas fugiam e com mais desaforo em vingança fizeram as referidas mortes e mais insultos que estão atualmente fazendo como é notório que para os vaqueiros escaparem como a sua vida a ele testemunha e mais fábricas das fazendas andam nos pastos com muita vigilância com armas na mão como que andassem em uma guerra.”

- 32 Em torno de 1644, o capitão Francisco Rodrigues, a pedido do padre Antônio Pereira, abriu e povoou a fazenda Riacho e outras circunvizinhas, que perfaziam “mais de dezesseis léguas de comprido e muita largueza”. Ver o Embargo de força de d. Brizida Roiz de Abreu contra a Casa da Torre (1714).
- 33 Carta do governador de Pernambuco e anexas Luiz Diogo Lobo da Silva a Manoel Félix da Costa, missionário da Missão da Telha, sobre se lhe louvar recolher os índios Enxuz à Missão do Quixaló, evitando por este meio, que os ditos se espalhassem, e que chegando a ela o sr. juiz de fora determinará o que lhe for mais conveniente. Recife. 21/9/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2.
- 34 Cristóvão da Rocha Pita era sócio da Casa da Torre, não pagava foro de nenhuma de suas fazendas, todas lançadas no patrimônio vinculado à Casa da Torre, a saber: Serrinha, Curralinho, Paulista, Jardim, Irapuá e Pedras. No Livro de Vínculo do Morgadio, aparecem com a seguinte declaração: “Da qual é dono o senhor capitão-mor Cristóvão da Rocha Pitta morador na Cidade da Bahia. Esta Fazenda não paga coisa alguma enquanto o Senhor Morgado não mandar o contrário”. Cód. Serra Talhada ou Livro de Vínculo do Morgado da Casa da Torre contendo a relação das fazendas vinculadas, valor pago pelos rendeiros, limites fundiários e logradouros, 1778–9. Arquivo do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Origem: Cartório de Serra Talhada.

Os principais problemas enfrentados nas fazendas situadas entre os rios Moxotó e Pajeú eram os frequentes ataques às fazendas e o roubo de gado. Normalmente, casos de abastecimento alimentar se resolviam com acordos solidários entre fazendeiros e índios, no qual os primeiros cediam algumas cabeças de gado e os índios não hostilizavam as fazendas – usando esta fórmula a pecuária logrou se estabelecer em Rodelas na primeira metade do século XVII. O tempo passou e o desenvolvimento da economia do gado foi reduzindo as áreas de perambulação utilizadas pelos índios para complementar seu abastecimento, quebrando o frágil equilíbrio das alianças que uniam em compadrio tapuias e pecuaristas. Na segunda metade do século XVIII as antigas práticas ameaçavam a economia em alguns setores de Rodelas, conforme testemunhou João Barboza:

[...] insultos, roubos e mortes que fazem estes Índios por matarem comerem e desperdiçarem grandes cópias de gados vacuns [...] do justificante e da viúva Senhora Dona Roza Maria de Araújo possui também neste Cabrobó três fazendas de gado antigamente populosos e hoje se acham quase despovoadas de gados pelo mesmo gentio e além destes todas as mais fazendas vizinhas como ficam a fazenda do Aricory onde ele testemunha é criador e a fazenda do Olho de Água e juntamente as fazendas do Riacho da Brizida do Capitão Luiz da Costa Agra e seus cunhados e outras várias fazendas da dita Ribeira do Pajaú como é patente estarem todas extintas de gados pelos mesmos gentios é notável o prejuízo do justificante e dos mais moradores senhores das ditas fazendas do que toca aos dízimos.

Esses índios viviam do que coletavam da natureza, e para sustentar o grupo existiam áreas de exploração tradicional de caça. Entre o Moxotó e o Pajeú havia uma faixa de descontinuidade de povoação de quase 600 quilômetros³⁵ que facilitava a sobrevivência de grupos isolados. “É patente a todos neste continente viverem dispersos facinorosamente vadios nos ditos sertões gerais que como feras transitam neles sem temor a deus e das justiças”, registrou João Barboza. Com a chegada da pecuária, essas áreas foram ficando cada vez mais restritas; o resultado era previsível, e o choque da propriedade privada

35 “por onde se acham as ditas fazendas situadas de gados Vacuns por uma banda e outra do dito Rio nascente e poente corre grande distância de sertões despovoados que da parte do nascente hão de ser mais de cinquenta léguas e da parte do poente hão de ser outras tantas pouco mais ou menos cujos gerais de sertões se acham infestados de várias nações de Gentio de cabelo corredio chamados Ohê, Pipipam, Xocôs Umans, e Manguenza, Cabelo Ruivo, Caracuy, e de outras nações.”

com a coletiva se anunciava. Para os índios, o ato de caçar o gado solto no pasto era coleta; para os criadores, apropriação indébita, roubo. A resistência dos pecuaristas resultava em embates que não raramente se convertiam em mortes, ferimentos graves e principalmente num clima de hostilidade permanente entre índios e pecuaristas.

As mortes causadas pelos embates não pareciam ser motivo bastante para justificar a guerra geral; nesses casos a prática era despachar bandeiras repressivas, como a de Jerônimo Mendes, enviada anos antes para apaziguá-los. A justificativa de uma guerra era a formalização indireta do argumento da quebra dos dízimos, que sempre falava mais alto ante os governadores.

Atividades produtivas

Desde o princípio da colonização local, os índios tutelados pelos missionários ficaram numa espécie de campânula gerenciada por religiosos à margem da economia regional. Ao defender espaços apropriados à atividade agrícola, o Diretório buscava integrar os índios no processo produtivo, ocupando uma “massa inerte”, ao mesmo tempo que desafogava a Coroa do pesado fardo das missões. O administrador dos índios assumia em alguns momentos o papel de feitor, em outros o de contratador, num regime muito próximo ao das *encomiendas*, aplicadas largamente na América espanhola. Em carta ao sargento-mor Jerônimo Paes, o governador orientava:

[...] como apartados da vista do Diretor, converteram o resto que lhe ficar, não em as beneficiar, mas sim em se embrenharem nos matos, e fazerem os seus panecês, ou passarem em uma criminosa ociosidade a que são propensos quando se vêem apartados da direção de quem com zelo os dirige, e faça aplicar como Sua Majestade Fidelíssima determina, para o que é essencialmente conveniente não situar as referidas Vilas em sítios em que as referidas terras dedicadas às lavouras, e agricultura deixem de ficar tão próximas a elas, que das mesmas estejam ocularmente vendo os Diretores a forma por que aplicam o tempo, e que sem incômodo se possam recolher todas as noites as mesmas Vilas, e irem sem o mesmo, e perca de tempo considerável na madrugada seguinte continuar o seu trabalho.³⁶

36 Carta do sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz e vigário do Cabrobó, Zacharias Diniz, a Sua Excelência Reverendíssima, d. Francisco Xavier Aranha. c. dezembro de 1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2. Recife, p. 146v.

Assim, a agricultura era entendida pelo Diretório não só como veículo de civilização; sua aplicação deveria também prevenir a evasão das vilas e, por conseguinte, a formação de novas células reagentes ao processo intentado. A proximidade das vilas viabilizaria o comércio e seu abastecimento com gêneros agrícolas de primeira necessidade. Nesse sentido, orientava o sempre atento Lobo da Silva:

Estas [vilas] se devem distribuir quanto for possível, e não repugnarem os referidos embarços, cedendo aqueles que por sua natureza forem incontrastáveis, e supridos e com a extensão de toda a que se julgar precisa para lhes segurar o sustento naqueles anos em que por invernosos corra risco, risco de não poderem ter frutos nas invernoas; a fim de que quando faltem um, achem refúgio nas outras, e possam sem obstáculo adiantarem a agricultura que se lhes procura promover, para aquele muito preciso que esta lhes fique o mais vizinho, que for possível das Vilas, e Povoações em que residirem os novos estabelecidos.³⁷

A diretiva para a escolha da terra a ser utilizada para o estabelecimento das vilas se baseava na ideia de desenvolvimento de atividades produtivas, tendo a agricultura e o comércio como sustentáculos econômicos dos novos empreendimentos e os índios como mão de obra regular e paga para esse fim. O projeto, contudo, não considerou que a agricultura não fazia parte da cultura da maioria desses povos. Os índios reunidos eram principalmente povos extrativistas, caçadores e coletores, que talvez conhecessem uma agricultura de ciclo curto atuando de forma complementar, mas não como base econômica, em suas sociedades. Mesmo dos povos agricultores no Araripe, no Rio Grande, no sertão de Buíque, no Arorubá e na serra da Borborema não se tem notícia de que produzissem excedentes agrícolas comercializáveis. O Diretório, entretanto, planejava utilizar a força de trabalho dos índios para aumentar a produção local de hortifrutigranjeiros, farinha de guerra e algodão, insuficiente para atender à demanda crescente por produtos agrícolas criada pelo incremento da população reunida nas vilas.

Informação que me deu pessoa que entendo ser fidedigna, das comodidades que os Índios tinham na Ilha do Pambú, e capacidade que na mesma havia

37 Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva ao dr. Manoel de Gouvêa Alvarez, ouvidor das Alagoas, sobre a mudança da dita vila, e outros pontos mais nela declarados. Recife. 30/1/1762. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761-2. p. 166-166v.

de se estabelecer nela a nova Vila que se erigiu na Ilha da Assumpção, atendendo à maior extensão da primeira, e Ilhas adjacentes, e próximas que a circulam, férteis por natureza, e aptas a produzirem todos os frutos de que careciam para a sua subsistência, e vender aos moradores circunvizinhos, ou passageiros, o que lhe cresce dos mesmos frutos que cultivassem, com que se lhe facilitava adiantarem os seus interesses pelo meio da Agricultura que se lhe deve, com especial cuidado, promover como caminho mais sólido a tirá-los da miserável indigência em que até agora têm vivido, e conducente a civilizá-los na forma que se solicita.³⁸

O clima semiárido impossibilitava o desenvolvimento de cultura regular; os poucos espaços agricultáveis estavam ocupados pelos pastos, e a ausência de cercas não permitia a convivência pacífica da pecuária com o plantio. Nas áreas de brejo e nas ilhas isoladas da pecuária se encontrava ambiente propício à agricultura. Para o Diretório a fórmula parecia simples: bastaria juntar mão de obra e terra fértil que os frutos da terra brotariam. Ledo engano! A agricultura não conseguiu se firmar no São Francisco pela inexistência de cultura agrícola, fato há muito notado pelos primeiros colonizadores do sertão, como o padre Miguel do Couto:

Entre estas duas fazendas [São Francisco de Xavier e Sítio de Catherina] estão uns olhos de água a que vulgarmente chamam Brejos em os quais está situado o capitão-mor dos Paulistas Francisco Dias de Sequeira com um Arraial de tapuias com os quais faz entrada ao gentio bravo e lhe tem o encontro para que não ofendam a povoação tem algumas plantas de farinhas arroz, milho, feijões, e frutas, como são bananas, batatas, que tudo se dá com grande abundância mostrando a fertilidade da terra e a incúria dos moradores que por sua preguiça não têm frutos de que vivam (Couto, 1697: 370-89).

A urbe versus o caos

Além da agricultura e do comércio, predominava no pensamento do Diretório a ideia de massificação e extinção de qualquer manifestação de diversidade, em nome de uma linearidade europeia que se contrapunha ao "caos", identificado

38 Carta do sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz e vigário do Cabrobó, Zacharias Diniz, a Sua Excelência Reverendíssima, d. Francisco Xavier Aranha. c. dezembro de 1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761-2. p. 146.

com a expressão nativa. O pensamento do Diretório defendia a ordem ocidental com suas instituições – a escola, a igreja, a urbe, a cultura agrícola geradora de excedentes, o mercado – como instrumentos de civilidade, por cujos efeitos o nativo sairia naturalmente do estado de primitivismo e ignorância para um patamar mais elevado de cultura, tornando-se um ser produtivo da sociedade.

O termo de criação da vila de Assunção (ilha do Pambu) testemunha a aplicação da fórmula. Nesse documento, o governador Lobo da Silva ordenava ao seu diretor “na forma das Leis, e determinações do seu regimento, e Diretório”, que impusesse um traçado linear urbano, que se construíssem as casas em arruamento, ficando os quintais paralelos. Os terrenos deveriam ser distribuídos de acordo com o tamanho de cada família, fazendo com que todos ficassem “com igualdade, e a mesma boa perspectiva, e as ruas todas direitas, e largas”. Orientava ainda que a vila fosse dotada de praça espaçosa, de pelourinho e de casa de cadeia, reservando rocios e terrenos junto da igreja para os “passais”. Na casa-grande que havia sido dos missionários deveria ser instalada a Casa de Câmera e de Audiência, “tudo na forma dos apontamentos, e determinações do dito termo”. Com respeito ao uso da mão de obra, determinava que o diretor registrasse no termo de criação da vila a forma da “aplicação, e distribuição dos trabalhadores, que devem ocupar-se com zelo, e cuidado nas ditas obras públicas”, cuidando para que não houvesse desentendimentos entre os moradores na construção das casas e divisão dos espaços, repartindo-os de forma que também se ocupassem das lavouras, olarias e currais destinados ao abastecimento da vila.³⁹

O projeto do Diretório de transformar o assentamento em vila progressista não vingou;⁴⁰ anos mais tarde, já se podia ver o relaxamento da rigidez inicial. Alguns índios passaram novamente a ser explorados pelos fazendeiros, enquanto outros fugiram para as regiões entre o Pajeú e o Moxotó, ou para a Gurgueia. A vila acabou sendo transferida para o continente, e a ilha do Pambu, ou ilha da Assunção, como é atualmente conhecida e onde vivem hoje os índios Truká, recebeu essa denominação no ato da criação, em

39 Termo de registro da mudança da vila da ilha da Assunção para a do Pambu. 24/9/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2. p. 168v–169.

40 Era este o anseio do governador: “Constando-me [...] pelas vantagens que lhe resultam da melhor qualidade das terras de que se compõem, e suas adjacentes destinadas à cultura indispensável aos referidos Índios, de que não só se lhe seguirá terem os frutos precisos para o seu passadio, mas superabundantes, a interterem, e animarem o justo comércio, e a constituírem-na florente, [sic] e civilizada em breves anos”. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2, p. 164v.

1761, com invocação de Nossa Senhora da Ascensão, precedida do título de vila, que acabou se perdendo no tempo. Até então era conhecida como ilha do Pambu, certamente por ficar defronte à fazenda pioneira do Pambu, que Martinho de Nantes já registrara em sua relação.⁴¹ Com sua decadência, a posição de destaque na região passou à vila do Cabrobó, subordinada a Flores, que se tornou cabeça da comarca do São Francisco.

O poder da mistura

Se a prática do uso da força de trabalho indígena era combatida por instrumentos legais, consuetudinariamente era livre e estimulada, e o governador estava diante de uma contradição colonial que o Direito ortodoxo não alcançava. Pelo registro epistolar de Luiz Diogo Lobo da Silva se comprova que uma massa enorme de tapuias jazia anônima e propositadamente submersa em outras categorias da população, como forma de eximir os beneficiários das leis coloniais que regulavam o uso de mão de obra nativa livre da tutela temporal e espiritual dos missionários.⁴² Para conter os abusos, Lobo da Silva

41 “Tendo chegado cerca de meio-dia à capela de Pambu, construída pelos portugueses toda de taipa. Reúnem-se aí, pelo Natal e na Páscoa, vindos de trinta léguas e mais em redor, para aí cumprirem as suas devoções e na qual mora o capelão quando cumpre o seu giro, isto é, quando percorreu para mais de cem léguas para cima e trinta léguas para baixo, a confessar os habitantes de um lado do rio ao subir e de outro ao descer, dizendo missa de dez em dez léguas, nos lugares em que os portugueses se reúnem para se confessar. Tendo, dizia eu, chegado a Pambu, fomos descansar à sombra, para tomar a nossa refeição sob uma espécie de abrigo coberto de palha, e feito expressamente para a proteção de suas assembleias. [...] O português [Francisco Rodrigues] me perguntou o motivo de minha presença. Declarando-o, ele manifestou toda a sua alegria e me pediu para que me instalasse na ilha de Pambu, bem defronte, onde havia uma bonita aldeia de cariris”. Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, p. 35–6.

42 Uma série de bandos, leis e alvarás foi lançada na tentativa de se conter a escravidão e o uso ilegal da mão de obra indígena, baseada principalmente nas leis de 1609 e 1610 sobre a liberdade dos índios. Sobre isso, ver legislação publicada na Descrição de Pernambuco 1746, ABN, vol. xxviii, Rio de Janeiro, 1908. Carta de 8 de março de 1693, sobre vários pontos a respeito dos índios, e jurisdição que neles têm os missionários no espiritual, e os capitães-mores no temporal, e outras circunstâncias (: 265). Sobre a jurisdição que se tem concedido aos missionários sobre os índios se *Omnimoda* no espiritual e *Restrieta* no temporal (27 de agosto de 1717: 278). Sobre a repartição das aldeias, que se encarreguem tanto a missionários religiosos, como a clérigos seculares (22 de outubro de 1736: 279). Provisão Real (13 de março de 1721). Sobre res-

fez publicar uma série de editos proibindo a exploração do trabalho indígena, além de ordens de devassa contra fazendeiros que abrigavam tapuias em suas casas sem o devido amparo legal, ignorando os bandos e ordens régias emitidas pelo governo colonial. De ânimo abalado com os usos e costumes da colônia, desabafa o governador:

[...] sem embargo dos bandos que se tem publicado, em que se proíbe conservarem os moradores Índios em suas Casas e Fazendas, [...] e não satisfeitos com esta transgressão, passam a tirar das referidas Povoações, por todos os meios que se lhes facilitam, como deixá-los retirar para as em que são obrigando-os a residir, por mais que os Diretores os procurem, malogrando-se desta forma a sua diligência.⁴³

Um dos principais fatores de estímulo ao agregamento nas fazendas parece ter sido a necessidade de mulheres. No final do século XVII o padre Miguel do Couto já registrava a presença marcante de mulheres tapuias servindo como concubinas nas fazendas.⁴⁴ Muito antes da instalação do Diretório, registram-se na documentação colonial denúncias contra vaqueiros, trabalhadores e soldados milicianos que se valiam constantemente de mulheres nativas para satisfazerem seus apetites, organizando redes de abuso, muitas vezes agenciadas pelos próprios capitães das aldeias e missões, como podemos verificar no diário do ex-governador do Maranhão, Maya da Gama, sobre os índios da aldeia da serra de Ibiapaba:

[...] a grande Aldeia da Serra de Ibiapaba que tem mais de três mil almas com o Índio Governador chamado Dom Felipe, e outro Mestre de Campo, e com dois religiosos da Companhia de que é superior o Reverendo Padre Francis-

tituir administração temporal dos índios aos missionários jesuítas (AHU, cód. 96, p. 370v-371). Consulta e parecer do Conselho Ultramarino (14 de dezembro de 1701). Sobre poder temporal e espiritual dos missionários sobre os índios aldeados nas missões na Paraíba, cód. cópia do Livro de Ordens Régias, outubro de 1700 a agosto de 1704, manuscrito do IAHGP.

43 Carta de 11 de março de 1761 ao capitão-mor do Rio Grande do Norte, Joaquim Félix de Lima, sobre se remeter o bando acompanhado das penas em que corre quem tiver índios em suas casas sem licença e ajuste dos diretores e o mais nela declara. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761-2.

44 "na fazenda Belo Jardim de Santa Cruz está nela Domingos de Aguiar com sua mulher Mariana Cabral: é o único homem branco que há casado nesta nova freguesia", segundo Miguel do Couto (1697: 379), citado por Mott (1985: 76).

co de Lira, o qual me informou da pouca obediência dos ditos cabos e do seu escandaloso viver, amancebados, sem atenção às mulheres, e dissolutos com muitas, o que obrigou a deter-me ali dois dias e convocados todos machos, e fêmeas, à igreja pelo dito Padre lhe fiz uma larga prática expondo-lhe a forma em que Vossa Majestade pelas suas reais Leis, e ordens queria que eles se governassem e a obediência que deviam ter aos seus Missionários, como ministros de Deus e seus Párcos, e superiores na forma das reais ordens, e que não deviam dispor coisa alguma sem o seu parecer, e principalmente as mulheres, e raparigas para os não mandarem para casa de brancos, nem mulatos, nem para fora da Aldeia pelo evidente, e certo perigo que corria a sua honra, e honestidade, e repreendi os cabos asperissimamente, e da parte de Vossa Majestade estranhado-lhe o seu escandaloso procedimento, e vícios e o mal que usavam das veneras e hábitos com que Vossa Majestade os tinha honrado [...] muitas mulheres que tem a dita Aldeia sem modo de vida, e muitas sem maridos por serem muitas mais as mulheres que os homens (Gama, 1728, citado por Martins, 1944: 60).

Maya da Gama registrou que assistiam na aldeia do Ibiapaba "vadios brancos, mulatos, e mestiços, e solteiros", que só deveriam ser ali admitidos durante as "festas de Semana Santa". Sugeriu ao rei que fora dessa época só se permitisse a presença dos "casados, com suas famílias, se prendendo os vadios" e punindo os cabos dos índios responsáveis pelos desvios. Propunha a nomeação de um "cabo superior branco, não para tirar a jurisdição ao Missionário e superior da dita Aldeia, mas para concorrer com ele, e com o seu parecer, e disposição para o castigo dos culpados", e só dessa forma, concluiu Maya da Gama, se poderia "fazer bem o serviço de Deus e de Vossa Majestade e por aqueles Índios e cabos em inteira obediência aos Padres, e os puderam estes obrigar a viverem conforme as leis de Deus, e de Vossa Majestade" (Gama, 1728, citado por Martins, 1944: 63). Em certa medida as sugestões de Maya da Gama precediam as que viriam a ser aplicadas pelo Diretório algumas décadas mais tarde.

A liberdade dos costumes variava de lugar a lugar, mas de modo geral, no sertão, o poder da mistura sempre se mostrou mais forte do que as regras coercitivas. Impotente para forçar um comportamento ao "modo cristão", a igreja parecia relaxar, e as práticas locais tão combatidas pelos missionários encontravam seu caminho natural por toda a colônia, sem que o governo ou os religiosos pudessem efetivamente debelá-las. Na ausência de homens – ocupados nos arraiais, empregados nas fazendas ou mortos nas guerras – as mulheres nativas passaram mais livremente à poligamia, assumindo sem reservas práticas ancestrais de união marital.

Na época de Maya da Gama ainda se intentava impedir as ligações carnavais entre brancos e tapuias. Um quarto de século depois, no contexto da criação do Diretório pombalino, a Coroa toma o caminho inverso: lança um alvará em forma de lei afirmando não incorrer em infâmia português branco, na colônia ou no reino, que desposasse mulher índia. Aos que assumissem a condição marital com nativas se oferecia como mercê a preferência na ocasião da ocupação de postos públicos. A determinação habilitava ainda os filhos mestiços à mesma condição de "dignidade" de outros nobilitados, a quem antes estavam reservados esses cargos:

Eu El Rei faço saber aos que este meu alvará de lei virem que, considerando o quanto convém que os meus reais domínios da América se povoem, e que para este fim pode concorrer muito a comunicação com os índios, por meio de casamentos: sou servido declarar que os meus vassallos deste Reino e da América, que casarem com os índios dela não ficam com infâmia alguma, antes se farão dignos de minha real atenção, e que nas terras em que se estabelecerem serão preferidos para aqueles lugares e ocupações que couberem na graduação das suas pessoas, e que seus filhos e descendentes serão hábeis e capazes para qualquer emprego,⁴⁵ honra ou dignidade, sem que necessitem de dispensa alguma, em razão destas alianças em que serão também compreendidas as que já se achavam feitas antes desta minha declaração.⁴⁶

Os agentes do Diretório acreditavam que, integrados ao sistema de vilas, os índios poderiam ser absorvidos pela sociedade envolvente com mais facilidade e menor custo emocional. O código induzia à miscigenação, mas queria que esta se desse sem fortalecer o poder senhoriais.⁴⁷ Apesar de a lei não tratar

45 Dois meses depois de declarar livre de infâmia os brancos que desposassem mulheres nativas, a Coroa retirou dos missionários regulares a jurisdição temporal e espiritual dos índios, e nas novas vilas declarou-os como privilegiados para servirem como "Juizes ordinários, Vereadores, e Oficiais de Justiça, os índios naturais delas, e dos seus respectivos distritos". Alvará com força de lei que restitui aos índios do Grão-Pará a liberdade de suas pessoas, bens e comércio, e que sejam governados no temporal e no espiritual pelos governadores e ministros, e pelos seus principais, e justiças seculares, com inibição das administrações dos regulares. Lisboa. 7/6/1755, p. 3.

46 Alvará em forma de lei sobre os vassallos deste reino e da América que casarem com índias não ficam com infâmia alguma. 4/4/1755. AHU, cód. 103, fl. 28, citado parcialmente por Almeida (1967: 92) e por Silva (1830: 367).

47 Conforme defendia o artigo 88 do Diretório: "Entre os meios mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso e útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por

de casos não legitimados pelo sacramento católico do casamento, pode-se entender esta posição, de certa forma, como a assunção legal da vitória das práticas locais sobre a normalização da igreja, e da "morenidade" mestiça do sertão. Apesar da declarada aplicação geral do Diretório, o exemplo do São Francisco deve ser analisado no contexto amplo do Diretório, mas com o foco fechado nas idiosincrasias que marcaram sua aplicação no Nordeste do Brasil, onde a política fundiária foi um dos marcos relevantes do processo conduzido draconianamente pelo governador Diogo Lobo da Silva. Os missionários criaram no São Francisco as missões nos assentamentos primitivos dos rodeleiros, em Cabrobó; depois outros grupos foram sendo agregados em reduções espalhadas ao longo do rio.⁴⁸ O projeto do Diretório previa a reunião de pequenas aldeias em vilas seculares, formadas por essa massa nativa, associada a brancos e negros da região. Diogo Lobo encomendou a tarefa de criação das vilas do Diretório inicialmente ao sargento-mor Jerônimo Paes, que deslocou no sertão de Rodelas diversas comunidades espalhadas em grande extensão, unindo-as principalmente em dois pontos: na ilha de Santa Maria e na ilha do Pambu, onde esses índios viriam a sofrer um intenso processo de massificação e homogeneização cultural, realizado de forma muito mais integracionista que na época de sua tutela pelos missionários.

Os índios que estavam na ilha do Pambu, situada defronte do atual povoado do Pambu, foram transferidos à força para a ilha da Vargem, de qualidade muito inferior à do Pambu, ao que tudo indica para atender aos interesses temporais do vigário do Cabrobó, Zacharias Diniz,⁴⁹ interessado nas terras da ilha dos índios.

via de casamentos esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os brancos e os índios" (: 36).

48 Em média, não alcançavam duas centenas de habitantes: em 1742, havia na ilha do Irapuá 200 índios; em São Félix, 200 índios; no Aracapé, 260; na do Pambu, 360; na da Vargem, 320; no Araxá, 260. A maior delas era a de Rodelas, com 600 índios; a ilha de São Pedro tinha 320 índios. Arquivo da propaganda Fide (ata 1742, fl. 177), citado por Regni (1988).

49 O governador refere-se aqui ao vigário do Cabrobó, Zacharias Diniz, e a seu antecessor, Francisco Ferreira. Diz o texto: "com o pretexto de segurar o patrimônio das Igrejas, constituído nas mesmas Ilhas, que por dever maior atenção ao Reverendo Vigário, segundo o expressa nas sobreditas cartas, que o Cômodo dos Índios, em que devia interessar-se, me faz suspeitar não ser tanto o zelo de firmar o patrimônio das referidas Igrejas, como a utilidade que lhes podia provir de seguir na criação dos gados na Ilha do Pambú o mesmo sistema, que praticou o seu louvável antecessor, a qual não sei se mais atento a estes temporais interesses, que em morigerar (sic) como era obrigado a vida dos seus fregueses: Morreu com bastante dinheiro, e não me

A negociata das ilhas deixou o governador de Pernambuco em posição politicamente desconfortável por ter confiado desmedidamente em Jerônimo Mendes. Para tentar reverter o problema e continuar a tarefa iniciada pelo sargento-mor, o governador enviou para a região o dr. Manoel de Golvea Álvares, ouvidor da comarca das Alagoas. Os índios deslocados de Pambu se aproveitaram do momento favorável e quiseram o retorno ao seu sítio de origem; Lobo da Silva, em comum acordo com o ouvidor das Alagoas e com o bispo de Pernambuco, aquiesceu ao pedido e restituiu-lhes a ilha do Pambu em toda a sua extensão:

o Ouvidor das Alagoas confirma [...] que quando os ditos Índios só na posse da metade da referida Ilha [ilha do Pambu] gozavam do dito benefício, em extensão tal, que além de suprir todo o necessário para o seu passadio, lhes crescia para o comércio que dos frutos que lhe sobravam faziam, o terão com maior largueza permitindo-se-lhes toda, e as imediatas com exclusividade das pessoas próprias que as ocupavam, e outras que na sua ausência solicitavam introduzir-se nelas.⁵⁰

O Diretório abria a porta para não índios, cedendo terras reservadas a vilas a nativos e brancos. Muitos casos de litígio de terras que hoje se dão em áreas indígenas, envolvendo índios e posseiros, advêm dessa política, incluindo-se aí o da própria ilha da Assunção e da região dos índios do Pambu, que atualmente buscam o reconhecimento do governo sob o etnônimo de Tumbalalá.⁵¹ Apoiar retoricamente os índios significava sobretudo defender o projeto político do Diretório, que trabalhava arduamente para expurgar da região os últimos missionários capuchos italianos⁵² e dividir o poder do

consta deixasse comprovadas virtudes, porque se fizesse com o seu exemplo recomendável." Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva para o dr. Manoel de Gouvêa Alvarez, ouvidor das Alagoas, sobre lhe pedir o seu parecer para se mudar a vila da ilha da Assunção para a povoação do Pambu. Recife. 14/12/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761-2, p. 145.

50 Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva ao sargento-mor Jerônimo Mendes de Paz sobre se mudar a vila da ilha da Assunção para o Pambu. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761-2, p. 163.

51 Sobre a emergência étnica no São Francisco, ver o valioso trabalho em que Andrade avança com maestria sobre a linha que separa a antropologia e a história, tecendo uma rica narrativa sobre os índios do Pambu, hoje autodenominados Tumbalalá (Andrade, 2001).

52 Uma das mais marcantes tarefas do sargento-mor Jerônimo Mendes foi uma memória comparativa entre os missionários capuchos italianos e os jesuítas, que se movia

senhorio, enquanto fundava, à força de decretos, uma vila após a outra, equipadas com infraestrutura administrativa delegada pelo poder real. O Diretório mantinha um discurso de proteção e preservação dos direitos dos índios, dando a eles a preferência sobre qualquer outro interesse.

Deve-se entender que, apesar do discurso paternalista e tutelar, o Diretório não estava interessado em preservar identidades nativas; ao contrário, era seu projeto explícito promover a criação de um estrato mestiço, situando lado a lado brancos e nativos em vilas urbanizadas à maneira ocidental, para que, nesse ambiente, a cultura nativa fosse adquirindo "aquela regularidade" necessária à "civilização dos Miseráveis Índios", que deveria ser alcançada por meio da comunicação e do comércio.⁵³

Agregamento nas fazendas

Os índios que permaneceram sob o governo do Estado submergiram por mais de um século na sociedade que se forjava no sertão, conservando a condição de nativos tutelados; muitos outros grupos, entretanto, permaneceram individualmente ou em pequenas comunidades, abrigados nas fazendas de

pela ideia de encetar uma campanha difamatória aproveitando o clima de animosidade existente na colônia contra religiosos estrangeiros para justificar o processo de tomadas das missões governadas por estes missionários. Paralelo dos missionários capuchinhos e jesuítas do bispado e capitania de Pernambuco ou relação abreviada em que se mostra a semelhança das práticas e máximas dos missionários jesuítas com a dos padres capuchinhos na administração das missões que tinha no bispado e governo de Pernambuco. AHU, Papéis Avulsos Bahia, doc. 5358. No Catálogo Castro e Almeida – AHU, aparece com a seguinte referência: Jerônimo Mendes da Paz etc., anexo à carta do chanceler José Carvalho de Andrade para Francisco Xavier de Mendonça, Bahia. 1/8/1761, doc. 5.352. Inventário dos documentos relativos ao Brasil existentes no arquivo de Marinha e Ultramar de Lisboa, por Eduardo Castro e Almeida, p. 444-54.

53 Para este "virtuoso fim" o artigo 80 do Diretório dos índios recomendava: "para este virtuoso fim pode concorrer muito a introdução dos Brancos nas ditas povoações, por ter mostrado a experiência, que a odiosa separação entre uns e outros, em que até agora se conservavam tem sido a origem da incivilidade a que se acham reduzidos; para que os mesmos índios se possam civilizar pelos suavíssimos meios do comércio, e da comunicação; e estas povoações passem a ser não só populosas, mas civis; poderão os moradores deste Estado, de qualquer qualidade ou condição que sejam, concorrendo neles as circunstâncias de um exemplar procedimento, assistir nas referidas povoações, logrando todos os privilégios que Sua Majestade foi servido conceder aos moradores delas" (: 34).

gado. A documentação mostra que, depois do desmonte da ação missionária muitos índios sobreviveram assentados nas fazendas sob o falso título de fâmulos (servos), ou mesmo integrados às famílias como agregados; continuaram, compulsória ou voluntariamente, entranhados no aparato social familiar, e no correr dos séculos reproduziram a forma de vida tapuia na família sertaneja. Está claro que nem a Igreja nem a Coroa conseguiram estancar a prática do agregamento e do concubinato. Uma vez incorporados às fazendas, livres do agente regulador da Igreja, os tapuias são aparentemente fagocitados numa casta "bastarda", que, lenta e livremente, se integra à sociedade colonial, via famílias agregadoras, perdendo a identificação nativa e adquirindo a de "vermelhos",⁵⁴ o que justifica o desaparecimento da categoria populacional nativa nos raros censos coloniais remanescentes das fazendas da Casa da Torre (Couto, 1697; Durão, 1772: 55).

O evento do Diretório e a transformação das aldeias em vilas deram forma às sombras daqueles que, fiando-se na inoperância da Justiça colonial, reproduziam acobertadamente um sistema secular de exploração de mão de obra, que atendia com tapuias a parte da demanda por força de trabalho local. Esta, contudo, não deve ser considerada uma forma ordinária de *menos valia*; tratava-se antes de uma relação muito mais complexa e de grande potencial esclarecedor para a interpretação histórica da formação social sertaneja, que, até agora, não tem recebido a devida atenção dos historiadores. Tais relações eram, em última instância, contrárias ao estatuto ditado pelo Diretório dos índios, que trazia uma contradição de difícil administração – o estímulo à mestiçagem e o controle do uso da mão de obra nativa –, pois nem sempre se podia definir quando terminavam as relações pessoais e principiavam as de trabalho.

Para combater a prática, o governador Lobo da Silva estabeleceu, na forma do artigo 75 do referido Diretório, que os diretores das vilas do sertão elaborassem mapas dos ausentes e fizessem recolher às vilas os que viviam desautorizados nas fazendas sem o pagamento de estipêndio, como determinava a regra. Em vilas como a de Águas Belas, entretanto, as determinações não surtiram o efeito esperado; assim, em 1º de fevereiro de 1761, o governador lançou um bando naquela vila a ser publicado "ao Som de Caixas" cobrando o recolhimento, conforme exigia a lei:

54 "Vermelhos", adjetivo utilizado correntemente no século XVIII para designar, de modo genérico, mestiços e índios desaldeados. Segundo Antônio José de Moraes Durão, ouvidor do Piauí em 1772: "Vermelho se chama na terra a todo índio de qualquer nação que seja" (citado por Mott, 1985: 22). "Eles são de cor amarelada puxando para o vermelho, é por isso que os brancos chamam eles de vermelhos" (Nantes, 1702).

Constando-me que, não obstante ter mandado o Diretor João Rabelo da Costa, [...] recolher a Povoação de Nossa Senhora da Conceição de Águas Belas todos os Índios, de um e outro sexo, e idade, que andam dispersos pelos distritos deste governo, [...] E para evitar continuem nesta desordem, e busquem logo as suas respectivas Vilas os que sem a predita licença se acharem, ou sejam a elas conduzidos os que voluntários o não fizerem.

A letra do Diretório era essencialmente integracionista: promovia tanto a introdução de brancos nas vilas dos índios quanto a repartição destes para a educação e o trabalho nas casas dos moradores,⁵⁵ desde que fossem abrigados por "famílias abastadas ou remediadas", que possuíssem cabedal, moral e financeiro, para pagar seus estipêndios e pudessem oferecer guarda e proteção que os habilitassem à "vida racional". A determinação do governo era clara: deveriam ser recolhidos indistintamente todos os índios dispersos nas casas dos moradores, fixando-os sob o governo dos diretores das vilas recém-criadas. Na opinião dos moradores que resistiam à determinação, a lei deixava margem para dúvidas: os índios eram livres para viver onde desejassem e não podiam ser obrigados a ir para as novas vilas contra sua vontade. O governador ignorava as relações de parentesco e afeto que poderiam ter se criado ao longo da convivência, e rebatia o argumento dos colonos pela fria forma da lei, conforme registra o referido bando:

[...] lhe embarçaram praticá-lo aos condutores encarregados desta diligência, os moradores daqueles em que efetivamente se achavam os referidos Índios, com o fundamento de que lhes era livre ficarem aonde lhes fosse voluntário, não podendo ser obrigados a viver nas suas Vilas, o que nasce da má inteligência, que dão as Reais Ordens, que expressamente lhes proíbe a uns a eleição da assistência, e a outros o induzi-los a que não busquem a de que são originários, nem delas se tirem, ainda por tempo limitado, sem permissão de seu respectivo Diretor, [...] façam logo e sem demora ir em companhia dos condutores que o mesmo destinar todos os índios que se acharem nos seus distritos, pertencentes à Vila da sobredita Direção, tendo cuidado de o fazer embolsar peremptoriamente de tudo que pelos moradores que delas se serviram se lhes tiverem devendo.⁵⁶

55 Cf. o Artigo 59 do Diretório dos índios (: 26).

56 "Constando-me que não obstante a publicação das Leis que Sua Majestade Fidelíssima foi Servido estabelecer, para a regularidade do Regime dos Índios deste continente, [...] em que se

O bando, apoiado na letra do Diretório, determinava o fim da tolerância aos moradores que mantivessem índios em suas casas, usufruindo seu trabalho sem o pagamento devido de seus serviços, e denunciava o desamparo a que se submetiam mulheres e filhos de índios que se ausentavam de suas comunidades para se empregarem nas fazendas. Lembrava o governador: “[a] falta do socorro com que pelo seu trabalho lhes podiam assistir e era impraticável nas distâncias a que se remontavam, das que não só se originavam os sobreditos prejuízos, mas o de passarem a segundas núpcias de se meterem a corso, e esquecerem-se das Leis do cristianismo, executando-se em hostilizar as fazendas dos moradores.” O bando tinha o poder de ordem judicial, a qual os diretores, na qualidade de oficiais do Estado, tinham obrigação de cumprir, contudo a execução da ordem encontrou firme resistência na vila de Águas Belas, onde João Rabelo, diretor do local, acabou sendo assassinado por fazendeiros que insistiam em conservar os índios agregados.⁵⁷

Quando o Diretório chegou, alcançou muitos índios que viviam pacificamente em aliança com colonos, como os Pegas e os de Monte Alegre, os quais “separados das parcialidades que lhes fomentavam os brancos, que pelos quere-

proíbe a liberdade que até agora seguiam os moradores de os tirarem a seu arbitrio das aldeias a que pertenciam, retendo-os em suas casas, e fazendas de que resultavam os inconvenientes de largarem os domicílios das mesmas a que estavam agregados, e de ficarem impunidos das desordens que nelas cometia, [...] não se seguir a tolerância de os consentirem alguns dos ditos moradores, por conveniência própria nas suas casas, e fazendas, sem que lhes servissem de obstáculo todos os referidos danos, por atenderem só ao benefício de lhes não pagarem os seus jornais. Ordeno aos Capitães-mores dos distritos a quem este for dirigido, que logo que receberem o façam publicar pondo-os na inteligência de que todo o morador de qualquer qualidade, que admitir em sua casa, ou fazenda índios sem licença por escrito minha, ou do Diretor, e que acabado o tempo porque esta se lhe conceder o não mandar entregar a cada Povoação, ou Vila a que compete, será preso na Cadeia da Cabeça da Comarca, não a havendo nas Vilas mais próximas ao distrito da transgressão, e autuado por desobediente para se lhes imponham as penas que por tais lhes correspondem [...] E para que chegue a notícia de todos e se não possa em tempo algum alegar ignorância, se lançará este Bando, em todos os distritos, e capitânias da jurisdição deste quando e novos estabelecimentos, registrando-se primeiro na Secretaria deste [...] as das ditas Capitânias, Câmaras, e nas das novas Vilas”. Bando do governador Luiz Diogo Lobo da Silva. Recife. 10/3/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761-2, p. 40-41v.

57 Ao escrever ao ouvidor das Alagoas, o governador Lobo da Silva registrou sumariamente o caso, instruindo-o para que, na ocasião em que passasse por Águas Belas, devassasse o caso do assassinato de João Rabelo da Costa. Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva para o dr. Manoel Gouvêa Alvarez. Recife. 1/11/1761.

rem na escravidão em que os tinham, os animavam a liberdade de se oporem a lei, e vagarem por onde lhe parecia, segundo a sua fantasia.”⁵⁸ A ideia do Diretório caminhava no sentido oposto; interessava ao governo formar vilas que congregassem cidadãos, rendessem vassalagem ao rei e atendessem à necessidade de produção controlada e geradora de quintos para a Fazenda Real. A serviço dos senhores e fazendeiros, a força de trabalho nativa era convertida em poder particular. A estratégia da disputa fica clara na carta de 1º de novembro de 1761 do governador Lobo da Silva para o ouvidor das Alagoas:

Não duvido de que eles entrassem no pensamento de que lhe eram inúteis os Diretores, tanto por se capacitarem lograr toda a inteligência necessária para se regerem, como por haver interessados em que os mesmos [colonos] sem inspeção destes [diretores] ficassem em estado de não haver quem encontrasse os injustos meios com que os desfrutavam, e obstasse as negociações que a simplicidade dos Índios, e ambição dos brancos lhes permitam: o certo é que este artigo⁵⁹ tem sido um dos mais custosos, e todos os brancos que deles se serviam, sem lhes pagarem o seu trabalho, como a experiência me tem feito evidente nas mais [vilas] que se tem erigido no meu tempo, e se faz patente a malícia com que se armaram contra os ditos Diretores, matando o de Águas Belas, razão para arguirem como fizeram notório no ajustado do seu procedimento ao mesmo passo que não sei se possa dissolver com razão concludente os fundamentos que v. m. lhes dava para lhes serem não só úteis, mais indispensáveis aos referidos Diretores, enquanto não tem as luzes necessárias a bem de se regerem, da mesma sorte que ao Menor, demente, e pródigo, quando dissipa os bens que lhes pertencem, e não sabe regê-los sem que perca a liberdade na providência de tutores, e curadores, que a lei lhe dá, em seu notório benefício. [...] As reflexões que v. m. lhe fez sobre a economia particular e direta atirar lhes os abusos de saírem acompanhados de suas mulheres, e famílias para qualquer parte a que se lhes faz preciso ir por força dos seus trabalhos, caçadas, e outras diligências são de grandes consequências, por adiantarem os serviços domésticos, no tempo que perdiam inutilmente, e abreviarem, o que

58 Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva ao dr. Manoel de Gouvêa Alvarez, ouvidor das Alagoas, sobre a mudança da dita vila, e outros pontos mais nela declarados. Recife. 30/1/1762. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761-2, p. 167.

59 Cf. o Artigo 75 do Diretório dos Índios, que obrigava o controle dos índios evadidos, confecção de mapas de ausentes e a restituição às vilas daqueles índios que se achassem nas casas dos moradores (: 32).

gastavam os maridos naquelas digressões em que não consumiram tanto sem as referidas, e escusadas companhias.⁶⁰

Os agentes do Diretório falharam em não considerar que a ação dos servidores públicos sertanejos dependia das políticas locais, que, muitas vezes, se sobrepunham ao interesse do Estado – representando assim que, nesse ambiente, a corrupção fluía sem controle, resultando paradoxalmente no contrário do que seu discurso preconizava. O uso compulsório de mão de obra nativa irregular pela regra diretória deixava na mão dos diretores os instrumentos necessários para o uso da força de trabalho indígena em benefício de particulares, como ocorreu na ilha da Assunção e na vila de Soure, onde Mathias da Silva Bonito, coronel regente do Acaracu, facilitava a ação dos fazendeiros contra os agentes do Diretório:

Consta-me que mandando o Diretor da Vila de Soure José Pereira da Costa em virtude das ordens que lhe tenho dado, e Bandos que mandei publicar por todas estas Capitanias Condutores da dita jurisdição de v. m. para induzirem os Índios que se acham neste distrito obrigados a reduzirem na mesma e devendo v. m. auxiliá-los e fazer-lhe entregar os que sem permissão por escrito do dito Diretor se achassem nele o fez tanto pelo contrário que em coisa alguma do que devia obrar em virtude dos referidos Bandos, e ordens concorreu para que tivesse efeito a dita diligencia, antes dissimulou ocultarem-nos os moradores que deles se estavam servindo, de sorte que não puderam pôr em pratica a fim a que se dirigiam.⁶¹

À parte pequenas modificações, a nova regra findava por não combater efetivamente o sistema de agregações, que por seu turno parece ter sido o principal caminho de mescla entre brancos e índios nos sertões do São Francisco.⁶² Com o decorrer do tempo o Diretório passou a estimular atividades

60 Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva ao sr. dr. Manoel Gouvêa Alvarez, ouvidor geral da comarca das Alagoas. Recife. 1/11/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2, p. 126v–127.

61 Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva a Mathias da Silva Bonito, coronel regente do Acaracu. Recife. 28/5/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2, p. 45–45v.

62 O termo “agregado” é usado aqui pelo governador Lobo da Silva para qualificar índios desaldeados que se encontravam associados às casas e fazendas de colonos. Em carta para o ouvidor da comarca das Alagoas, o governador assim se refere: “[...] a liberdade que até agora seguiam

produtivas geradoras de capital, e rapidamente converteu-se num mercado de serviços reservado a um pequeno grupo de funcionários públicos, que em teoria agiam guiados pelo Diretório, mas na prática advogavam interesses pecuniários privados. Casos como esse se repetem até a extinção do Diretório, em 1798, quando a Coroa, impotente diante da cultura local, relaxa com as medidas radicais e punitivas quanto à exploração dos índios.

Sócios minoritários do projeto colonial

É digno de nota o pouco interesse acadêmico pelo fenômeno do agregamento, prática de larga aplicação social em toda a América portuguesa desde épocas coloniais. No sertão do Nordeste brasileiro, contudo, o fenômeno adquiriu maior peso histórico e sociológico que nas demais áreas. No período formativo da sociedade sertaneja, enorme massa populacional em câmbio acelerado se afastava da vida comunal tapuia, enquanto se associava às fazendas de gado. O processo de agregamento implicava obrigatoriamente outro, desagregador, que fragmentou as comunidades nativas originárias e atomizou suas funções em milhares de células coloniais. Num ambiente de ruptura com a ordem natural onde os nativos se viam obrigados a se separar de seus parentes, o agregamento parece ter sido uma solução que restabelecia laços de parentesco dissolvidos pela intervenção colonial. No tratamento do tema cabe-nos encontrar respostas para algumas questões. Onde reside o conteúdo sociológico do termo *agregado*? Como se estratificou a sociedade em contato no sertão? E, finalmente, o que resultou desse encontro de sociedades?

A literatura considera três categorias básicas: a primeira, dos senhores, que ocupam o topo da pirâmide; a segunda, dos rendeiros, no intermédio; e a terceira, dos índios e escravos, na base. Na verdade, esse é um modelo reproduzido em diversos autores, como Oliveira Viana,⁶³ que não ajuda muito a abstração

os moradores de os tirarem a seu arbítrio das aldeias a que pertenciam, retendo-os em suas casas, e fazendas de que resultava os inconvenientes de largarem os domicílios das mesmas a que estavam *agregados*.” Bando do governador Luiz Diogo Lobo da Silva. Recife. 10/3/1761. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761–2, p. 40–41v. Para saber mais sobre o agregamento como fenômeno colonial, ver Mesquita (1977: 16–ss).

63 “Na sua estrutura social, esses latifundiários possuíam três classes perfeitamente distintas: a classe senhorial; a classe dos homens livres rendeiros de domínio, e a classe dos escravos, que não os operários rurais” (Oliveira Viana, 1923: 65). Essa definição de Oliveira Viana foi bastante criticada. Ver Neme (1971: 242).

do conteúdo sociológico da categoria. Antonio Candido assim enxergou a matriz familiar brasileira: “um núcleo central branco e composto de um casal branco e seus filhos legítimos, e uma periferia não bem delineada, composta por escravos e agregados” (Candido, 1951: 294). Essa descrição de Antonio Candido se assemelha muito à de Gilberto Freyre, ambas privilegiando o espaço do litoral, onde a cultura açucareira dominava a paisagem. No sertão, todavia, país do gado e do tapuia, tal categorização não se aplica.

De modo geral, a literatura, principalmente a de inspiração marxista, tratou a categoria como produto da sociedade latifundiária, que, por sua estrutura e natureza, teria criado condições para o surgimento de uma camada de homens livres e sem propriedade, não integrados diretamente à atividade mercantil, mas contribuindo de forma indireta para sua sustentação. Na sociologia marxista ainda colhemos outro conceito útil a nosso propósito, o *Lumpenproletariat*, ou “lumpesinato”. Não obstante essa categoria ter sido abstraída, tomando como base sociedades industriais urbanas que vivenciavam experiências sociais totalmente diversas das experimentadas pelos personagens da história colonial brasileira, guardadas as proporções encontramos no lumpesinato industrial traços comuns, principalmente no que tange ao fato de ambas as categorias serem descritas como camadas sociais constituídas por indivíduos que vivem na linha da extrema pobreza material, desprovidos de consciência política e dedicados a atividades marginais, direta ou indiretamente vinculadas aos sistemas produtivos circundantes.

Vivamente influenciada pela tempestade pombalina que soprara nos domínios ultramarinos portugueses, a célebre *Relação da capitania de São José do Piauí*, escrita em 1772, traz um dos mais ricos depoimentos deixados por uma autoridade atuante no Piauí colonial. O texto é de autoria do ouvidor do Piauí, Antônio José de Moraes Durão. Amargo, coalhado de preconceitos e embebido de etnocentrismo, parece retratar a frustração do funcionário público que por, força da obrigação, recebe a tarefa de governar a ouvidoria de Oeiras, no Piauí, cabeça de uma extensa comarca decadente encravada na porção central do Nordeste brasileiro. O ouvidor, totalmente isolado de sociabilidade, do trato urbano, e na mais absoluta solidão intelectual, dedicando-se ao exercício da pena, reservou-nos extensa descrição de suas atividades.

Segundo ele, os agregados estavam divididos em dois tipos: “uns que em algumas ocasiões servem como criados inerentes às famílias, outros que nem servem, nem na família se incluem, antes têm fogo separado, posto que dentro da mesma fazenda”. Essas duas formas de manifestação dos agregados devem ser analisadas em separado.

O primeiro grupo é formado pelos agregados fixados mais permanentemente nas famílias e que prestavam alguma forma de serviço à célula colonial. É a confiança que faz do agregado um familiar; nas casas dos fazendeiros, ele era mantido mediante um estatuto de fidelidade e um jogo psicológico no qual era convencido de que sua posição na família correspondia a uma concessão pela qual devia pagar com trabalho e lealdade. O agregado não tinha o direito de protestar ou se rebelar contra sua condição: a quebra da confiança era punida com o banimento e a pecha da ingratidão. Nesse ambiente violento e hostil do sertão colonial, o banimento era, de certa forma, uma sentença de morte social, às vezes até física.

Uma distinção fundamental se faz necessária: o *agregamento* não significava o mesmo que a *escravidão* – uma das mais marcantes características verificadas nos textos históricos é a liberdade do agregado, mesmo que limitada em certos aspectos. A relação estabelecida entre agregado e agregador aproximava-se mais do senso sociológico de servidão, o qual reflete uma relação de dependência entre uma camada social de condição “secundária” e uma aristocracia, à qual a primeira se prende na obrigação de prestar serviços e render tributos. Em suma, tratava-se de uma relação de tipo servil – vassala – e, sobretudo, um sistema de castas não declarado. João Justiniano da Fonseca, baseado em sua vivência sertaneja, formula um perfil para a categoria:

[...] o agregado em geral representava a figura do homem que construía sua casinha de taipa, alguma coisa como o barraco da cidade grande, plantava de meia um pedaço de chão, criava galinha e, mais que isso, poderia ter um porco no chiqueiro. Prestava serviços eventuais, a dia. Constituí família e se multiplicava, mas não lhe era permitido criar ou construir residência sólida, por isso vivia de favor. Tinha uma obrigação irrecusável: atender ao chamamento do senhorio, quando este precisasse de seu trabalho, e um direito sagrado, receber o custo da diária, em regra arbitrada pelo senhor. Não era escravo, mas também não era um cidadão independente, parece que meio termo. Criar na fazenda não se permitia ao vaqueiro, pelos animais ganhos em quarteação, isso mesmo, dentro de um certo limite, ultrapassado o qual teria de vendê-los ao dono da propriedade, nunca a outro, salvo com sua permissão. Poderia arrendar seu lugar e mudar-se (1996: 155).

A descrição de Fonseca aproxima-se mais da primeira categoria de agregado, que se conservou como prática no Nordeste brasileiro até o século xx; espelha-a uma visão moderna, e difere em alguns pontos do senso histórico.

A segunda forma de agregamento, classificada pelo ouvidor Antônio Durão, era grupal e de natureza muito mais solta, formada por indivíduos com

trânsito livre, que podiam ir e vir de acordo com seus interesses; naturalmente, mantinham compromisso limitado com as células coloniais. Nesse caso, o agregamento aparece como escolha estratégica, prerrogativa dos agregantes. Na segunda metade do século XVIII, quando as alianças inaugurais estabelecidas entre nativos e pecuaristas para viabilizar a instalação da pecuária não mais atendiam a seus objetivos, os nativos passaram a ser um fardo pesado para os fazendeiros. Para os índios, as escolhas eram poucas: ou se integravam de alguma forma ao processo colonial, assentando-se em missões, vilas, arraiais de defesa, fazendas e prestando vassalagem ao rei de Portugal, ou eram declarados *de corso*, termo utilizado à época para designar nomadismo e qualificar os fugitivos, arredios, levantados e de alguma forma resistentes ao processo colonial.⁶⁴ Na primeira opção, teriam os nativos de negociar, em alguma medida, parte de sua bagagem cultural como forma de serem aceitos em outra ordem, distinta da sua. Na segunda, seriam perseguidos pelas bandeiras despachadas pelo governo, como as do sargento-mor Jerônimo Pires no Moxotó e em Pajeú, ou pelas guerras particulares movidas por fazendeiros como Cristóvão da Rocha Pita. O agregamento às fazendas parece ter sido a escolha que oferecia menor prejuízo para os índios.

Outro ponto a se considerar é o da formação da elite rural. Não se pode falar exatamente numa casta de fazendeiros brancos, ou num padrão comportamental ocidental dominando os costumes das fazendas do sertão de Rodelas. Comparando o exemplo nordestino com o desenvolvido pelos colonos norte-americanos ou sul-africanos, verifica-se que a unidade familiar dos últimos era, via de regra, composta por casais brancos que, naturalmente, reproduziam em suas colônias o padrão comportamental ocidental. No caso do sertão nordestino a situação era muito diferente: existia não uma família portuguesa constituída governando as células e núcleos coloniais, mas sim filhos mestiços de segunda ou terceira geração encarregados da administração das fazendas. Os exemplos são muitos: a própria Casa da Torre foi sentada sobre o matriarcado da índia Francisca Rodrigues, tomada por Garcia d'Ávila, o fundador da Casa, de cujo casamento nasceu a mestiça Isabel d'Ávila, mãe de Francisco Dias d'Ávila, o

conquistador de Rodelas. Pedro Calmon, fiado em frei Maria Jaboatão, registra a existência de três filhas caboclas desse mesmo Francisco Dias d'Ávila.⁶⁵ Sabe-se ainda de uma Joana d'Ávila de Figueiredo, provavelmente filha ilegítima de Francisco Dias d'Ávila, casada com Francisco Rodrigues de Carvalho; cujo matrimônio teria sido agenciado pelo próprio coronel Dias d'Ávila.⁶⁶ Dessa forma se construiu no sertão de Rodelas um universo pardo e mestiço, como na imagem tão bem capturada por João Justiniano da Fonseca (1996: 16).

Pode-se supor que, em estabelecimentos governados por mestiços, os índios agregados tenham recebido tratamento mais ameno, ou ao menos mais tolerante, no que se refere a seus costumes do que nas missões e vilas do Diretório, declaradamente voltadas para a miscigenação e o apagamento cultural. Nem as missões nem as vilas foram suficientes para dissolver as práticas de agregamento e implantar uma ordem europeia no sertão. Agregados às fazendas, os nativos negociavam dia a dia sua sobrevivência étnica, não apenas perdendo sua identidade, como querem muitos, mas cambiando e construindo uma sociedade mestiça na qual o comportamento nativo sempre foi mais presente que o ocidental.

No Piauí, a expansão colonial foi estancada no século XVIII por alguns fatores: transferência do foro para o estado do Maranhão, rebelião dos reideiros e retraimento da Casa da Torre. Nesse contexto, as fazendas prósperas no século XVII se tornaram decadentes e isoladas no século seguinte. Tal foi o caso daquelas da vila de Jeromenha, observado em detalhe pelo ouvidor do Piauí. Nesses sítios, isolados dos centros ativos da economia pecuária, grupos de nativos desaldeados e mestiçados encontravam abrigo da perseguição que o Estado lhes impingiria nos grandes centros e, acolhidos por fazendei-

65 Eram elas, Clara Dias, casada com Alexandre Gusmão de Barros, Clemência, casada com João Vieira Lima, e Albina, de quem não se tem informações (frei Jaboatão citado por Calmon, 1939).

66 Joana d'Ávila de Figueiredo, provavelmente filha ilegítima de Francisco Dias d'Ávila, citada pela terceira testemunha do embargo de d. Brizida Abreu contra a Casa da Torre, Manoel Francisco Maciel, morador do riacho do Orocó, o qual informou que, quando Francisco Rodrigues de Carvalho, pai de d. Brizida, quis ir para o reino, vendeu a fazenda Riacho a Manoel Carvalho, com todos os gados que possuía; então o coronel Francisco Dias d'Ávila propôs a Francisco Rodrigues "se casar com Joana d'Ávila de Figueiredo e aceitando ele o casamento tornou a comprar ao dito Manoel Carvalho os gados que tinha em o mesmo sítio do Riacho e ficou ele dito Capitão usufrutuário do dito sítio como de então era pagando a renda ao senhorio". Embargo de força de d. Brizida Roiz de Abreu contra a Casa da Torre, 1714.

64 Segundo o padre Simão de Vasconcelos: "Todos os índios quantos há no Brasil, vemos que se reduzem a índios mansos, e índios bravos. Mansos chamamos aos que com algum modo de república, (ainda que tosca) são mais tratáveis, e perseveráveis, entre os portugueses, deixando-se instruir e cultivar. Chamamos bravos, pelo contrário, aos que vivem sem modo nenhum de república, são intratáveis, e com dificuldade se deixam instruir" (Vasconcelos, 1871: 110). Publicado originalmente no tomo XXXIV da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*.

ros, desenvolviam uma forma de lumpesinato sertanejo portador de extrema simplicidade material, combinada à absoluta liberdade de costumes, sem as amarras da fidelidade vassala. Não mantinham vínculos diretos com a atividade pecuária, mas dela dependiam indiretamente para manter seu modo de vida. Por outro lado, os fazendeiros utilizavam seus serviços para se fortalecerem perante seus vizinhos, alimentando a consciência da força como advogada nas disputas.

Sem direito à História

Uma das faces mais sutis e complexas da violência contra os Tapuia foi sem dúvida a cassação do direito à memória. Esse é um dos exercícios registrados pelo ouvidor Antônio Durão, no qual confessa ter deliberadamente excluído os nativos da relação da população: “*Não os meti nos mapas porque não só não prometem aumento, mas nem ainda subsistem*, porque os Jaicós estão quase extintos” (grifo nosso), diz ele. Na verdade, os 736 índios aldeados em diversas vilas representavam 12,91% da população de Oeiras. Continua o relato: “Há no distrito desta cidade duas povoações de índios: os Jaicós aldeados junto à Ribeira do Itaim e apenas chegaram hoje a sessenta indivíduos, e os Gueguês que se situaram em São João de Sande distante da mesma cidade oito léguas para a parte do norte e chegam, entre grandes e pequenos, a 252” (Durão, 1772: 24–5).

Diante da mutilação do mapa de população de Oeiras, em um contexto colonial de crise, no qual certamente a estatística de povoamento influenciaria os humores da Coroa a respeito da capitania, questionamo-nos: qual explicação caberia ao fato? Que circunstâncias levariam a tal subtração? Será que os números de aldeados nativos não seriam também indicativos do sucesso da conquista? Por que o ouvidor não usou essa estatística, tal qual faziam os missionários, para destacar os frutos das missões? A ausência dos Tapuia dos registros demográficos parece refletir um desejo inconsciente de se extirparem da sociedade colonial traços “impuros” da “barbárie” residual, que se mantinham persistentes em raros nichos onde a cultura tapuia teimava em resistir. Parece ser esse o desejo que subjaz às palavras usadas pelo ouvidor para encerrar o parágrafo pertinente aos índios aldeados na vila de Oeiras: “São uns e outros inseparáveis do furto e bebedeira e geralmente de qualquer nação que sejam, nimamente estúpidos, preguiçosos, glutões e ligados aos seus ritos e superstições em um maior extremo, pegando-as como contágio aos mais moradores da Capitania, já nela houve mais aldeias de que apenas há memória” (Durão, 1772: 25–ss).

Assim, sem serem notados e anotados, os índios foram – explícita ou veladamente – situados como mestiços na periferia das fazendas e desapareceram da documentação na condição de corpo étnico. O Diretório era gerenciado por funcionários públicos que atuavam em vilas, criadas em pontos estratégicos, onde havia maior necessidade de controle do poder colonial. O Nordeste brasileiro, entretanto, era um continente, e grandes porções geográficas ficaram sem representação do Diretório e, portanto, fora do alcance da lei. Nesses espaços se concentravam livremente grupos que não se submetiam às novas regras. No distrito da vila da Jeromenha, na porção sudeste da conquista do Piauí, formou-se um bolsão de “deserdados da fortuna”, tipo de quilombo onde nativos à margem do processo colonial buscavam liberdade. Ao descrever a vila de Jeromenha,⁶⁷ na freguesia de Santo Antônio da Gurgueia, o ouvidor volta sua ira para aqueles a quem reservou os mais duros nomes: *os agregados*. É de tal observação que extraímos a melhor descrição desta categoria populacional, fundamental para a compreensão da dinâmica, das metamorfoses e dos comportamentos da massa nativa que se comprimia ao largo da sociedade colonial sertaneja, a que legou importantes e profundas marcas culturais.

A base da observação é etnocêntrica, não se furta a comentários semelhantes aos deixados pelos missionários e viajantes a respeito dos nativos; retrata, contudo, um momento crítico da integração, quando a particular ética tapuia emerge sob a forma de uma resistência silenciosa, forte, permanente e ativa que agencia o comportamento da expansão. Os Tapuia não são mais identificados como índios, e sim como mestiços, vermelhos, agregados, mais uma vez, *aliados infernais* (Boogaart, 1979: 519–38) que imprimem uma vivência violenta aos assentamentos como resposta retardada à conquista. A narrativa flagra o observador temeroso e surpreso com a dinâmica social impingida pelos agregados, que, de certo modo, contingencia o desenvolvimento das vilas quase ao extremo do colapso, pondo em xeque o povoamento dos sertões e a continuidade do projeto colonial. O ouvidor descreve o Piauí tomando por referência a vila de Oeiras, no Brejo da Mocha, centro político das possessões de Domingos Afonso Sertão e sede da freguesia fundada pelo padre Miguel do Couto em 1697. O ouvidor atribuiu a estagnação da vila de Jeromenha à presença dos *agregados*.

67 Em 1740, d. Manuel da Cruz, bispo do Maranhão, criou a freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos Aruazes, a partir de um aldeamento indígena, e a da Jeromenha, nomeada Santo Antônio da Gurgueia, originada também de um arraial de índios mansos levados para o Piauí por Francisco Dias d'Ávila II, para combater os selvagens “que tanto infestavam essas paragens com as suas correrias, inquietando os novos estabelecimentos de criação e de cultura” (Abreu, 1909: 44–5 citado por Bandeira, 2000: 276).

O termo, como notou João Justiniano da Fonseca (1996: 155), se referia a um indivíduo ou grupo de origem externa aos núcleos coloniais que a eles se ligam temporariamente. Nesde caso os agregados são maioria e imprimem a dinâmica dos assentamentos. Diz o ouvidor:

Está situada a Vila de Jeromenha quase ao poente desta cidade [Oeiras] e dela dista pouco mais de 30 léguas. Quando se caminha para Parnagoá, fica à mão direita. Têm unicamente 5 fogos; os 18 que se lhe vêem são na circunferência. Não obstante ficar junto da Gorguea,⁶⁸ e situada em lugar cômodo, nenhum aumento tem tido, como mostra o número de seus vizinhos, havendo 11 anos que é vila; o mesmo sucede às mais, e como a respeito desta, nada tenho que notar, apontarei aqui a principal causa daquele defeito.

Além dos senhorios das fazendas ou seus feitores, vaqueiros, fábricas e mais pessoas que nelas moram, como uma só família, há outras muitas a que chamam agregados, e são de duas formas: uns que em algumas ocasiões servem como criados inerentes às famílias, outros que nem servem, nem na família se incluem, antes têm fogo separado, posto que dentro da mesma fazenda. Os primeiros, dado que maus, são toleráveis, mas os segundos, são péssimos e danosos em todo o sentido.

Mesmo afastado de seus núcleos originários, esse lumpesinato trazia costumes nativos profundamente arraigados que não encontraram entre os fazendeiros a resistência obstinada dos missionários. Por serem em número bastante superior – e apesar de destituídos de poder econômico –, impuseram sua força cultural, determinando muito do comportamento social do sertão colonial e do que ainda hoje se conhece como expressão cultural de remanescentes sertanejos.

Disfarçam estes refinados vadios, preguiçosos, ladrões, matadores e pestes da república a sua péssima conduta com duas raízes de mandioca ou de tabaco

68 Esse território, a oeste da cidade de Oeiras, tinha sido devassado pelo paulista Domingos Jorge Velho entre 1671 e 1687, quando abandonou tais conquistas para combater nos Palmares. “o Domicílio que a poder de uma perfídia e diuturna guerra contra o gentio brabo e comedor de carne humana demais dezesseis anos nós tínhamos conquistado, povoado, lavrado e plantado, com nossas criações.” Carta autógrafa de Domingos Jorge Velho. 15/7/1694, citada por Ennes (1938, vol. 1: 204). A saída dos paulistas deu lugar à tomada de posse por parte da Casa da Torre, Domingos Afonso Sertão e outros sócios, que avançam depois de 1674, partindo dos rios Piauí e Itaim em direção ao oeste para se apropriarem da conquista da Gurgueia, terreno já limpo abandonado pelos paulistas.



Matuto a cavalo com um trabuco amarrado ao selim. Desenho e litografia de François-René Moreaux, editado por Heaton & Companhia Rensburg, Rio de Janeiro, 1842. 28 x 21 cm. Coleção Biblioteca Nacional. Publicado no catálogo da Exposição Comemorativa do Tricentenário da Restauração Pernambucana. Exp. Iconográfica do Recife, século XIX. Coleção Gilberto Ferrez e outros. Comissão Organizadora e Executiva. Recife, 1954.

que fabricam e que nunca chega para os sustentar e suas famílias mais que um ou dois meses no ano, mantendo-se o resto do mesmo, do que furtam e caloteam na mesma fazenda em que moram e nas circunvizinhanças porque nenhum deles tem outro ofício nem qualquer que seus filhos aprendam.

Os donos das fazendas os toleram com semelhante vida e com prejuízo seu, parte por medo, pois se os encontram ou querem delas expulsar, só se expõem a um tiro, parte por dependência, porque se fazem mais respeitados com o seu auxílio; e quando se querem vingar de alguém têm prontos os seus agregados para toda a casta de despique. A justiça os não pode castigar, porque os não pode prender. A sua vila ou vivenda no mato, os prontos avisos que recebem de qualquer movimento e o pouco que têm que perder, lhes facilitam a fuga.

Dessa relação violenta e cruel entre mestiços braiados⁶⁹ e colonos nasce o primitivo compadrio sertanejo. Diferente do compadrio do litoral, caracterizava-se pela iniciativa dos “conquistados”. O agregado que surpreendeu o ouvidor do Piauí não é um ser submisso ao abrigo de um senhor poderoso. A relação de poder que se estabelece é comensalista e, nesse caso, em aparente desequilíbrio, uma vez que alguns agregados impõem ao agregador sua vontade, estabelecendo com ele uma relação de dependência inversa. Os colonos isolados não tinham como reagir à intimidação dos agregados e, apesar de todos os inconvenientes, eram obrigados a tolerar sua presença. Foram convocados para fazer o serviço sujo que alimentava a violência local e gerou o banditismo cordato perpetuado no Nordeste do Brasil pela impunidade e a ausência do Estado.

Capistrano de Abreu, dissertando livremente sobre como se manifestava a violência nos sertões conduzida pelos capitães-mores, faz uma leitura da brutalidade e da força como argumento no sertão. Foi desta lei do uso e do costume tapuia que o colono mestiço soube se valer:

Questões de terra, melindres de família, uma descortesia mesmo que involuntária, cousas as vezes de insignificância inapreciável desfechavam em sangue. Por desgraça não se dava o encontro em campo aberto: por trás de um pau, por uma porta aberta ou janela aberta descuidosamente, na passagem de algum lugar ermo ou sombrio lascava o tiro assassino, às vezes marcando o começo de uma longa série de assassinatos e vendetas. Com a economia naturista dominante, custa pouco ajuntar valentões e facinorosos, desafiando as autoridades e a lei (1907: 224-5).

Sua economia, voltada para a satisfação das necessidades imediatas de cada dia, conflitava com os interesses cumulativos do capital pecuário. Desapontou missionários e o Diretório, que tencionavam formar uma massa proletária nascida das reservas nativas, orientadas para a satisfação das demandas do sistema produtivo colonial:

Os seus bens são a casa de palha, que se fabrica num dia, um cavalo, uma espada, uma faca e alguns cachorros que facilmente consigo mudam e com a mesma facilidade sustentam enquanto lhes é preciso andar no mato. São

69 Braiado: termo utilizado pelos Pankararu em Pernambuco para identificar índios mestiçados com brancos. Trata-se, possivelmente, de uma corruptela do termo “branqueado”, ou tornado branco.

estes demônios encarnados os curibocas, mestiços, cabras, cafus e mais catres de que a terra só é abundante, que acoitados pelas justiças das outras capitanias em que delinquem e onde lhes não é fácil ocultar-se por povoadas e abertas, buscam esta como um infalível asilo das suas maldades e lugar próprio para continuarem nelas com todo o desafogo e sossego.

Esse lumpesinato de espírito livre se associava, sem fidelidades, a quem lhe oferecesse proveito. Aliado às oligarquias nascentes, contribuiu para a resistência dos foreiros levantados e o enfraquecimento do poder dos grandes senhores de terras. Manteve de suas tradições ancestrais o espírito de corso, e se movimentava livremente nos amplos espaços não ocupados pelas fazendas, migrando estrategicamente ao sabor de suas necessidades. Para os fazendeiros, tratava-se de verdadeiros *aliados infernais* (Boogaart, 1979: 519-38), que tanto podiam oferecer segurança quanto instabilidade aos assentamentos coloniais. Cumpriram, todavia, papel fundamental na formação da sociedade sertaneja, que guarda desta casta marginalizada a insolência, a altivez e o espírito soturno e desconfiado que serviram no passado para nomear simbolicamente o etnônimo Cariri. Conclui o ouvidor:

Enquanto porém se lhes permite esta depravada vida, com perda dos gados que furtam, com irreparável dano das gentes que matam, das mulheres que violentam, arrebatadas umas dos regaços de suas próprias mães e outras dos lados de seus maridos, sem lhes aproveitarem as lágrimas e humildes rogativas e enquanto finalmente vivem como brutos cometendo todo o fato horroroso em toda a espécie de delitos, desempenhando o nome de monstros e dando o mais escandaloso exemplo à sociedade. Estão as vilas ao desamparo, sem haver quem as povoem, sem artífices para as obras necessárias, sem homens para o trabalho, e sem aumento algum. Destas fogem eles com todo o desvelo, porque nelas se havia examinar o seu modo de viver e se poderiam capturar quando delinquissem com toda a facilidade, porém está tão arraigado o mal, que sem providência superior, nada tem remédio, muito mais por haver quem por depravação de espírito, siga a péssima máxima de que se não devem apertar por não desampararem a capitania, como se não fosse utilíssimo que a deixassem para cessar o mau exemplo que dão, em que se buscasse outro meio de evitar os frequentes delitos que cometem, para suspender de qualquer sorte a torrente dos danos que causam.

Bom era de fabricar com eles, colônias que entrando nas terras dos gentios e estabelecendo-os nelas, servissem de barreira, cobrindo esta capitania, pois ao passo que se saneava fora esta pestífera raça, se evitavam os descon-

tos, vexações e despesas que o povo faz na conquista daqueles e os graves prejuízos que causam, ainda depois de serem aqui metidos e aldeados.⁷⁰

Ajuntar-se aos postos coloniais foi, antes de qualquer coisa, uma forma astuta de resistência. Desnudo o agregado, vemos nele o tapuia encoberto sob a forma dos “demônios vermelhos” que as transformações biotípicas não conseguiram esconder. À vista do magistrado, a rigor não seriam tapuias esses agregados, e sim “demônios encarnados os curibocas, mestiços, cabras, cafus e mais catres de que a terra só é abundante”. Eram mestiços de diversos matizes, contudo a base cultural aparece fortemente marcada pelo comportamento tapuia. Usavam dos mesmos expedientes: assaltos, sequestros e estupros, que surgem nos documentos para relatar as “atrocidades” cometidas pelos Tapuia contra os colonos.

Passara o ciclo ganadeiro, o litoral agroaçucareiro já não tinha como absorver a demanda do sertão. Outras frentes de expansão, mais próximas dos centros litorâneos, emergiam e concorriam para a distribuição descentralizada da demanda pecuária. Desde o começo do século XVIII, a economia da colônia voltava-se para as minas ditas gerais. O tráfego de bens entre as capitanias ao norte do rio São Francisco e o mercado consumidor das minas havia sido estrangulado por decreto real. O ouvidor, no entanto, conclui sua relação atribuindo a decadência da economia daqueles sertões a esta espécie de “pestilência” que parasitava as feitorias e fazendas de gado, sem se dar conta do fenômeno sociológico que testemunhava.

No século XX, numa feira livre de São José do Egito,⁷¹ alto sertão pernambucano e área de influência do sistema hidrográfico são-franciscano, um cego descendente desses cafres vermelhos canta, em troca de esmolas, um verso repetido pela tradição oral: “No país dos Nordestinos,/ De agouros infinitos,/ Ainda se ouve o grito/ Do seu feroz combater.// Na toada das rendeiras,/ Na voz dos cegos nas feiras,/ No peito quente do povo,/ Esperando seu renascer.”

70 “[...] ressuscitava a ideia de degredo e anteparo do muro do demônio, para onde tinham sido dilatadas as fronteiras do país dos bárbaros os Tapuias” (Durão citado por Mott, 1985: 26–7).

71 Canto popular anônimo, colhido por Maria do Carmo Viana em São José do Egito, Pernambuco, 1983. Comunicação pessoal.

Referências bibliográficas

ABREU, Anísio Auto de

(1909) *Cronologia histórica do estado do Piauí (desde os seus primitivos tempos até a proclamação da República)*. Recife: Tipografia do Jornal de Recife.

ABREU, João Capistrano de

(1907) *Capítulos de história colonial*. Rio de Janeiro: Livraria Briguiet, 1954.

ANDRADE, Ugo Maia

(2001) “Um rio de histórias: a formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco”. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

AZEVEDO, João Lúcio

(1932) *Novas epanáforas*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz

(2000) *O Feudo – a Casa da Torre de Garcia d’Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BEZERRA, capitão João

(1940) *Como dei cabo de Lampião: nenhum homem é invencível fora da lei*. Rio de Janeiro: Edição do autor.

BOOGAART, Ernst van den

(1979) “Infernal allies. The Dutch West India Company and the Tarairiú, 1631–1654”. Em: *Johan Maurits van Nassau Siegen, 1604–1679, a humanist prince in Europe and Brazil*. Haia: Johan Maurits van Nassau Stichting.

CALMON, Pedro

(1939) *História da Casa da Torre*. Rio de Janeiro: José Olympio.

CANDIDO, Antonio

(1951) “The Brazilian family”. Em: MARCHANT, Alexander & SMITH, Lynn (eds.) *Brazil: Portrait of Half a Continent*. New York: General Ed.

CARNAXIDE, Antônio de Souza Pedroso, visconde de

(1971) *O Brasil na administração pombalina: economia e política externa*. São Paulo/Brasília: Companhia Editora Nacional/Instituto Nacional do Livro.

COUTO, padre Miguel do

(1697) *Dezcrição do sertão do Peauhy*. s/l: s/e.

DURÃO, Antônio José de Moraes

(1772) “Descrição da capitania de São José do Piauí. Oeiras ao Piauí. 15 de junho de 1772”. Em: MOTT, Luiz. *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portela, 1985.

ENNES, Ernesto

(1938) *As guerras nos Palmares*, vol. 1. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

FONSECA, João Justiniano da

(1996) *Rodelas, curraleiros, índios e missionários*. Salvador: EGBA.

FRESCAROLO, Vital

(1883) "Informações sobre os índios bárbaros dos sertões de Pernambuco: ofício do bispo de Olinda, d. José de Bragança e Miranda." *RIHGB*, vol. 46, parte 1.

GAMA, João da Maia da

(1728) "Diário da viagem de regresso para o reino, de João da Maya da Gama, e de Inspeção das Barras dos Rios do Maranhão e das Capitânicas do Norte, em 1728." Em: MARTINS, F. A. Oliveira. *Um herói esquecido (João da Maya da Gama)*, vol. 2. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca Coleção pelo Império, 1944.

HEMMING, John

(1987) *Amazon Frontier*. Cambridge: Harvard University Press.

MACHADO, Maria Christina Matta

(1978) *As táticas de guerra dos cangaceiros*. São Paulo: Brasiliense.

MACLACHLAN, Colin

(1972) "The Indian Directorate: forced acculturation in Portuguese America," *The Americas*, n. 28.

MELLO, Frederico Pernambucano de

(1993) *Quem foi Lampião*. Recife: Stahl.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de

(1960) *O marquês de Pombal e o Brasil*. São Paulo: Editora Nacional.

MESQUITA, Eni de

(1977) *O papel do agregado na região de Itu, 1780-1830*. São Paulo: Museu Paulista.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo

(1988) *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes.

MOTT, Luiz

(1985) *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portela.

NANTES, frei Bernard de

(1702) *Relação da Missão dos índios Kariris*. s/l: s/e.

NEME, Mário

(1971) *Fórmulas políticas no Brasil holandês*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/Edusp.

OLIVEIRA VIANA, Francisco José de

(1923) *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Monteiro Lobato & Cia.

PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto

(1909) *Cronologia histórica do estado do Piauí*. Rio de Janeiro: Art Nova, 1974.

REGNI, Pietro Vittorino

(1988) *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador/Porto Alegre: Casa Provincial dos Capuchinhos/Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. 2 vols.

ROSA, Hildo Leal da

(1998) "Serra Negra: refúgio dos últimos 'bárbaros' do sertão de Pernambuco." Monografia de Graduação, Universidade Federal de Pernambuco.

SILVA, Antônio Delgado da

(1983) *Compilação da legislação portuguesa, 1750-1762*. Lisboa: s/e.

VASCONCELOS, padre Simão de

(1871) *Crônica da Companhia de Jesus*, vol. 1. Petrópolis/Brasília: Vozes/INL, 1977.

Povos indígenas no sudeste do Piauí: estratégias e táticas de resistência dos Pimenteira nos séculos XVIII e XIX

Este trabalho tem como proposta identificar os povos indígenas que habitaram a capitania do Piauí, em especial na região sudeste, priorizando informações sobre localização e formas de contato e de resistência. Buscou-se verificar como os Pimenteira vivenciaram no sertão do Piauí, durante quase 50 anos, uma situação constante de confrontos e como, em diferentes contextos, elaboraram estratégias de sobrevivência a partir do período colonial.

A região do atual estado do Piauí foi, durante muito tempo, considerada pelo colonizador “terra de ninguém”, mesmo sendo imensamente povoada por indígenas. Antes da instalação da capitania do Piauí, toda a região situada a oeste do rio São Francisco era conhecida como “sertão de dentro” ou “sertão de rodela”. Pertenceu a diferentes capitanias em períodos diversos: inicialmente, a administração estava a cargo de Pernambuco, e deveria ser desmembrada em 1695, mas isso não ocorreu; somente a partir de 1715 passou a estar sob a jurisdição da capitania do Grão-Pará e Maranhão. A jurisdição eclesiástica era dependente da Bahia. Em 1718, criou-se a capitania de São José do Piauí, instalada, porém, somente em 1758 (Pereira da Costa, 1909: 54).

O primeiro governador nomeado para administrar o Piauí foi João Pereira Caldas, que atuou de 1759 a 1769. Pode ser considerado um governador inimigo dos jesuítas e dos índios, posto que, desde o início de seu governo, demonstrou interesse na perseguição aos indígenas. Ainda em 1759, recebeu autorização para estabelecer vilas no Piauí, como também uma ordem que visava estabelecer um regimento de cavalaria auxiliar, para, logo depois, sequestrar os bens dos jesuítas e remetê-los, presos, para a Bahia (Nunes, 1966: 165).

Podemos considerar o período posterior à implantação da capitania uma fase de consolidação do processo de colonização, apesar de se tratar de

uma época em que os conflitos com os povos indígenas, mesmo em menor escala, ainda vigoravam. A maioria dos grupos já havia sido alcançada pela frente pastoril vinda da Bahia. Outra questão a ser considerada é que, desde a metade do século XVII, muitas sesmarias já haviam sido distribuídas, o que leva a pensar que muitos grupos poderiam estar dispersos ou extintos na metade do século XVIII.

Essa é também uma fase marcada pela expulsão dos jesuítas dos territórios portugueses e pela implantação da política pombalina, que, de certa maneira, modificou o esquema indigenista adotado pelo governo português, visando à incorporação dos povos indígenas ao conjunto da população. Desse modo, a política pombalina influenciou a identidade étnica dos grupos, uma vez que impôs a obrigatoriedade da língua portuguesa, inclusive no que concerne à adoção de nomes portugueses em substituição aos indígenas e à proibição do uso das línguas nativas, promovendo também casamentos mistos.

Depois de instalada a capitania do Piauí, poucos grupos indígenas continuaram a percorrer o território piauiense: os Gueguê, os Acoroá e os Pimenteira. Há que se destacar que existem poucas citações sobre os Timbira e os Aroá, na região de Valença; esporadicamente, são citados os Xerente e os Tapacuí, que haviam migrado para a região sul. Nesse período somente os Pimenteira estavam em guerra com os colonizadores. Encontravam-se aldeados os Jaicó e depois os Gueguê e os Acoroá (Miranda, 2004).

Os Gueguê atuavam num território muito vasto, que abrangia os atuais estados da Bahia, do Piauí e do Maranhão, e pareciam ser um grupo extremamente grande. No Piauí, habitavam zonas situadas entre as partes mais a sudoeste do Parnaíba e ocuparam a região dos rios Piauí, Gurgueia, Uruçuí e Parnaíba (D'Orbigny, 1835: 93). Foram aldeados em 1720 na Bahia, e em 1743 estiveram numa missão jesuíta no Maranhão. Em 1765, os Gueguê foram aldeados na capitania do Piauí, em São João de Sendé. Em 1778, foram transferidos para o aldeamento de São Gonçalo do Amarante, ficando junto dos Acoroá, seus inimigos, o que contrariava a legislação vigente, que permitia a reunião de povos diferentes no mesmo aldeamento apenas se condicionada à vontade do grupo.¹ Como não era o caso, alguns Gueguê fugiram e outros foram presos e enviados à cidade de São Luís. Já em 1786, quando o aldeamento de São João de Sendé foi extinto, os Gueguê restantes foram reconduzidos novamente a São Gonçalo do Amarante.

É importante ressaltar que esta pesquisa privilegiou a área geográfica que tem como base o rio Piauí, o principal curso d'água da região, com nascente no divisor de águas com a bacia do São Francisco. O Piauí é um rio temporário que atravessa, na região sudeste, os municípios de Caracol, São Raimundo Nonato e São João do Piauí.

Procurou-se trabalhar com um espaço que pudesse servir de referência à mobilidade dos povos indígenas, procurando não reduzi-los apenas aos limites do atual estado do Piauí. Para tanto, buscou-se avançar pela região oeste da Bahia e norte do Tocantins, pois é fato que as fronteiras indígenas não coincidiam com a divisão territorial da região. Assinale-se que o sudeste do Piauí encontra-se localizado na microrregião do Alto Piauí e de Canindé, área de caatinga que apresenta clima semiárido.

Povos indígenas do sudeste do Piauí

A visão etnocêntrica do colonizador gerou um desinteresse pela cultura dos povos nativos, influenciou os cronistas, viajantes e funcionários enviados ao Brasil em missões, como também espelhou a elite colonial. O conhecimento que se tem da cultura desses povos foi construído por religiosos, funcionários da administração colonial, viajantes, aventureiros e senhores de engenho, visões, portanto, geralmente distorcidas, advindas do ponto de vista do outro, cronistas estranhos à cultura local.

A primeira visão transmitida pelos cronistas e viajantes do período colonial revela uma separação cultural e linguística entre os índios Tupi, relacionados ao litoral, e os Tapuia, relacionados ao interior. Atualmente, os estudos têm destacado a existência de quatro grandes grupos linguísticos no território brasileiro: Tupi, Jê, Arawak e Karib. A definição que generalizava os povos indígenas como Tupi/Tapuia está deveras superada; atualmente busca-se trabalhar com a diversidade do sertão (Medeiros, 2000).

Torna-se difícil quantificar precisamente e localizar geograficamente os grupos que viveram na região, pois as migrações em busca de terras férteis e causadas por guerras eram constantes. É extensa a variação, de autor para autor, nas grafias e na quantificação dos grupos.²

2 João Gabriel Baptista (1994) trabalha com um total de quatro etnias, divididas em 211 tribos, distribuídas pelo Piauí entre os séculos XVIII e XIX. Já o documento do padre Miguel de Carvalho, de 1697, enumera 36 tribos no Piauí.

1 Regimento das Missões de 1686, Carta Régia de 1º de fevereiro de 1701 (Perrone-Moisés, 1992: 119).

Os povos indígenas do sudeste do Piauí foram citados em alguns relatos de cronistas e viajantes dos séculos XVIII e XIX. São escassos: para o século XVII, pode-se contar com o padre Miguel de Carvalho; para o século XVIII, com o relato deixado pelo ouvidor Antonio José de Moraes Durão; para o século XIX, com as publicações de Spix e Martius, George Gardner e Alcide d'Orbigny (Carvalho, 1697; Spix & Martius, 1817; D'Orbigny, 1835; Gardner, 1846; Mott, 1985).

Os relatos e documentos que fazem referência à região mencionam os seguintes grupos: Acoroá, Acumê, Amoipira, Araiê, Coripó, Gueguê, Jaicó, Kamakã, Okren, Prassaniú, Tapacuá, Tamanquim, Xerente e Xikriabá, além dos Pimenteiras, o mais citado na documentação.

Quase todas as etnias identificadas, que provavelmente habitaram por um determinado momento a região sudeste ou a utilizaram como local de passagem, pertencem ao tronco Macro-Jê, à exceção dos Amoipira, povo Tupi. Já os Pimenteiras foram tidos por alguns autores como da família Karib (Pinto, 1935: 112). Esses povos foram localizados por autores diversos e pela documentação pesquisada numa área entre o centro-sul do Piauí, o leste do Maranhão, o oeste da Bahia e o norte de Goiás/Tocantins.

A despeito da diversidade de povos indígenas na região sudeste do atual estado do Piauí, buscou-se o realce da presença dos Pimenteiras, localizados a partir da segunda metade do século XVIII e em guerra com o colonizador.

Estevão Pinto assevera que os Pimenteiras são considerados Caraíbas – índios vindos das cabeceiras dos rios Tapajós e Xingu. Representantes desse grupo foram encontrados às margens dos rios Baurés e São Miguel, assim como nos sertões de Pernambuco e do Piauí. Acrescenta o autor que são feitas ressalvas à atribuição dos povos indígenas do sudeste do Piauí denominados Pimenteiras como povos Karib ou Caraíba (Pinto, 1935).

Aires do Casal, em escrito de 1817, registra que, a partir de 1685, os Pimenteiras abandonaram suas aldeias em Pernambuco, a fim de não acompanharem as bandeiras que faziam guerra aos índios. Afirma também já serem domesticados por viverem com os brancos, e que, por volta de 1760, apareceram na parte meridional da capitania do Piauí. Acrescenta ainda que, nesse tempo, os colonos passaram a abandonar as fazendas de gado (Casal, 1817: 291). Tal informação é confirmada por Joaquim Chaves no trabalho “O índio no solo piauiense” (Chaves, 1953).

No mapa de Galucio de 1761 – corrigido e copiado em 1809, com alguns acréscimos feitos por José Pedro Cezar de Menezes –, os Pimenteiras são situados entre o rio Piauí e o estado de Pernambuco. Seguindo essa mesma tendência, Nimuendajú localiza o grupo no século XVII em Pernambuco e, entre

1760 a 1850, no Piauí (Nimuendajú, 1981). Portanto, a tendência seguida pela maioria dos autores identifica os Pimenteiras como um grupo que migrou de Pernambuco para o Piauí.

A maioria dos autores também situa o grupo nas seguintes regiões: sul e sudeste do Piauí, próximo do Alto Piauí, e no sudoeste; na fronteira entre os estados do Piauí, do Maranhão e de Goiás, e na região do rio São Francisco, noroeste da Bahia (Pereira da Costa, 1909). Tendo em vista que o Piauí foi citado por diversos autores como uma região que formava um corredor de migrações (Chaves, 1953: 126), vários grupos, a exemplo dos Pimenteiras, poderiam ter ultrapassado seus limites e buscado refúgio na capitania do Piauí. Além de oferecer condições geográficas favoráveis, como as margens dos rios Piauí, Gurgueia e Canindé, a região teve um processo de colonização tardio em relação ao restante do atual Nordeste brasileiro, sendo, assim, um território propício aos grupos que fugiam do avanço pastoril no São Francisco.

As informações do Arquivo Público do Piauí, ao contrário dos autores citados, fazem referência ao grupo como estando somente no Piauí e apenas uma vez na região do São Francisco, mas com a possibilidade de junção com grupos provenientes da região do São Francisco para formar uma nova etnia na capitania do Piauí.

As características culturais dos Pimenteiras apontam um processo de alteração de seus costumes, que pode ser atribuído à influência da cristianização e de grupos culturais diferentes. Pode ter ocorrido um processo de formação de um novo grupo, com a reinvenção e a reelaboração de tradições.

De acordo com relatos o governo buscou ter conhecimento do grupo somente após sentir-se incomodado com sua presença. Possivelmente as fazendas avançavam e, cada vez mais, as terras dos índios eram ocupadas pelo gado, o que parece ter sido o principal motivo do conflito.

Uma carta do governador Gonçalo Lourenço Botelho de Castro ao tenente Francisco Carvalho da Cunha faz referência a uma incursão realizada pelo destinatário ao local chamado Pimenteiras, em 1769. O governador indaga sobre a tribo e a quantidade dos índios que ali habitavam. Até então, não existia nenhuma informação sobre esses povos.

Como soube, que v. m. se resolveu o ano passado a entrar nas terras chamadas as Pimenteiras contíguas dessa ao Distrito dessa freguesia, e me é preciso ter delas notícias, e não menos das nações que ocupam espero que v. m. me informe sobre este [...] com a certeza possível, declarando-me a qualidade de gente que nelas encontrou, nomes das nações forças que possuem e tudo

o mais que possa servir de instrução [...] a qual v. m. me mandará logo por escrito e por pessoa que seja capaz de fielmente entregar nesta secretaria [...].³

Pela documentação, portanto, observa-se que o etnônimo “Pimenteira” está relacionado ao topônimo “Pimenteiras”. Os primeiros documentos não citavam o nome do grupo, mas “os gentios das terras denominadas das Pimenteiras”, “nas terras chamadas as Pimenteiras”, e “existirão sempre algumas Aldeias de Índios Silvestres, a que vulgarmente chamam das Pimenteiras”.⁴

Outra descrição constante em vários documentos remete ao fato de a terra ocupada pelos Pimenteira nos últimos tempos ser uma região pobre e seca, que apresentava condições de sobrevivência difíceis. Tal quadro levava o grupo a deslocamentos contínuos, apesar do conhecimento da agricultura. Ao que parece, a sobrevivência do grupo se dava principalmente pela caça, daí morarem sempre perto de lagoas e em grandes espaços.

Guerra aos Pimenteira

Alguns autores acrescentam que, a partir da segunda década do século XVIII, não mais se encontraram registros da chamada “guerra dos bárbaros”; havia apenas conflitos isolados ou associados a lutas entre famílias de colonos. Os conflitos de grande extensão então envolviam índios isolados ou “pacificados” (Barros, 1997; Pires, 2004), caso dos Pimenteira, que praticamente representavam o último grupo do Piauí em guerra com o colonizador.

Durante as campanhas, a guerra ofensiva estava proibida, sendo permitida apenas a chamada “guerra justa”. Desse modo, vê-se claramente uma política indigenista totalmente contraditória no final do século XVIII, pois, mesmo num período em que a guerra estava proibida, os colonizadores organizaram uma expedição com mais de cem soldados para percorrer o sertão do Piauí em busca de povos indígenas. De acordo com a legislação vigente, os métodos recomendados eram a persuasão e a brandura, devendo os indígenas ser convencidos a descer espontaneamente; os que não quisessem acompanhar a bandeira não podiam ser forçados a isso (Perrone-Moisés, 1992).

3 Carta de Gonçalo Lourenço Botelho de Castro ao tenente Francisco Carvalho da Cunha. 26/2/1770. Arquivo Público do Piauí, cód. 147, p. 193–193v.

4 Carta pela secretaria a Sua Majestade. 20/7/1770. Arquivo Público do Piauí, cód. 009, p. 19–19v.

Os colonizadores, todavia, não agiam dessa maneira. Uma carta deixada pela tropa de João do Rego Castelo Branco em 1779, depois de percorrer por cerca de três meses as caatingas do sudeste do Piauí em busca dos Pimenteira, reflete toda a política colonial em relação aos índios do Brasil: limpar o território, provocando a fuga ou a morte dos povos indígenas, e utilizar os índios como mão de obra nos aldeamentos.

Moradores deste sertão das Pimenteiras:

Tenho procurado a vocês por 3 vezes com esta para a paz, que pretendem os brancos ter com vocês e só agora ultimamente os vim a topar em tempo tal que não pudemos conversar coisa alguma sobre a paz, a qual muito desejo e nem reparem vocês as mortes que houveram de parte a parte a que eu não dei causa, antes os meus soldados fazendo-lhes a vocês sinais de paz, vocês leiam este aviso primeiramente, porém de tudo me esqueço, só por querer a sua amizade, e espero que vocês apenas leiam este aviso, vão os que devem à fazenda da Conceição onde deixo gente para logo logo me irem chamar a minha casa onde moro; e por sinal de amigo com esta carta lhes deixo uma espada e duas facas: e no caso que vocês não queiram a minha amizade, ponham-se prontos com muita flecha, trincheiras novas, e toda qualidade de armas, que vocês souberem manejar porque eu infalivelmente para o ver se, aqui os venho procurar para os amarrar, tomar suas mulheres, e filhos, para os entregar ao meu Governador e ultimamente levar chumbo, e bala, a todos os que não quiserem ser amigos dos brancos; e quando queiram ser nossos amigos, eu os irei arrancar, onde há muita terra, e boa, e há muita gente vermelha; e também tem padre; e o meu Governador dará a vocês toda a qualidade de ferramentas que precisarem, e tudo que vocês quiserem e vejam que isto tudo é verdade.⁵

Os registros enfatizam que a justificativa do governo do Piauí para a formação de entradas contra os povos indígenas estava relacionada à necessidade de conhecer melhor a nação Pimenteira, às queixas dos moradores da região, e, principalmente, ao abandono das fazendas e casas daquela área, fator que despertava grande preocupação no governo da capitania. O despovoamento da região era a justificativa constantemente utilizada no período colonial em relação aos índios do sertão.

5 Diário [cópia] dos mais notáveis acontecimentos da guerra aos Pimenteiras, por Antonio do Rego Castelo Branco. Lagoa do Tabuleiro. 30/7/1779. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Coleção Instituto Histórico, lata 222, pasta 27.

As fontes pesquisadas nos permitem acompanhar diversas campanhas punitivas organizadas contra os Pimenteiras que tinham como objetivo a ocupação das terras. Desta forma, a partir de 1770, teve início o processo de mobilização do grupo dentro da capitania do Piauí. Constantemente deslocavam-se de uma região para outra, ocorrendo também o processo de dispersão dos moradores das fazendas locais. O governo e os habitantes da região deixam bem claro na documentação analisada que os povos indígenas estavam havia algum tempo no sertão das Pimenteiras e que, até aquele momento, não haviam causado nenhum tipo de incômodo. Os moradores ameaçavam abandonar casas e fazendas, enquanto outros fugiram para fazendas mais povoadas em busca de segurança, comprometendo-se a fazer a guerra, mas com um desconhecimento total do grupo indígena. Os participantes da força eram poucos e o governo não dispunha de forças para repelir os índios, faltando munição. Assim, o governo autorizou os moradores a fazerem uma entrada:

Advirto, que a dita tropa que entrar; não vai positivamente a hostilizar o dito gentio; porque ainda contra ele não está declarada a guerra; vai meramente a investigar como acima fica dito, e poderá apreender algum que possa servir [...]: isto não é dizer, que no caso deles serem acometidos que se não ofendam, mas é a advertir que por nenhum modo devem, como [...] seguir o gentio ofendendo-o e matando-o sem a mais leve oposição; porque isto além de ser contrário à Lei divina, o é também às ordens de S. Majestade, que expressamente o proíbem e não obstante a morte de Faustino Pereira, e alguns outros insultos, que o mesmo gentio tenha feito nessa ribeira, todo o cuidado do Cabo (se lhe oferecer ocasião oportuna) devem ser acariciados e persuadidos à paz segurando-lhe, que os Brancos são seus amigos e não querem deles mais, que a sua amizade, para assim os poderem conduzir ao Estado daquela felicidade, que eles não podem gozar fora do grêmio da Igreja Católica.⁶

Em 1º de agosto de 1776, partiu de Oeiras uma nova expedição sob o comando de João do Rego Castelo Branco e Félix do Rego Castelo Branco. Em 15 de setembro, marchou uma nova tropa contra os Pimenteiras. Infelizmente, quase nada se sabe sobre elas, apenas que a segunda não obteve êxito por causa da seca e por desconhecer o sertão. Desde as primeiras tentativas de contato com o grupo, a tropa enfrentou problemas relacionados à falta de

6 Diário [cópia] dos mais notáveis acontecimentos da guerra aos Pimenteiras, por Antonio do Rego Castelo Branco. 30/7/1779. Doc. cit.

água, à locomoção na caatinga, a grandes distâncias e a outros grandes obstáculos, como serras e morros.

Em 1777, marchou outra tropa, sob o comando do cabo da diligência Félix do Rego Castelo Branco. Para essa entrada, o governo pediu 11 índios do aldeamento de São João de Sendé, e de oito a dez índios Gueguê, de São Gonçalo do Amarante. A utilização de índios dos aldeamentos como soldados nas entradas foi prática constante.

Com a tropa que se acha marche v. m. ao Piauí para fazer encontro aos índios das Pimenteiras e dessa Ribeira leve todos os agregados e mais pessoas forras que achar [...] e forem aptas para ajudarem nesta expedição em benefício da qual poderá v. m. tirar de cada uma das fazendas de Sua Majestade que ficarem no caminho uma vez para provimento da dita tropa na paragem que v. m. se confere deve juntar todos os socorros.⁷

Um dos elementos significativos observados no documento é a maneira como foi feita, algumas vezes, a arregimentação de pessoas para compor a tropa: não de forma organizada, mas de acordo com a necessidade; por onde passavam, reuniam as pessoas necessárias, sem nenhum tipo de critério. Essa expedição rompeu o sertão, passou pelo rio São Francisco, chegou até as cabeceiras do rio Piauí e viu os gentios. Todavia, logo no mês de março, devido às dificuldades e ao fato de os Pimenteiras não estarem atacando na região, o governo ordenou que a tropa voltasse, alegando despesa excessiva.

Em 1779, foi organizada uma nova entrada, comandada por João do Rego Castelo Branco;⁸ apesar de estar quase cego, ainda era o cabeça da expedição,

7 Ordem de Antonio José de Moraes Durão e João Ferreira de Carvalho a Félix do Rego Castelo Branco. 13/2/1777. Arquivo Público do Piauí, cód. 150, p. 168v-169.

8 Logo após a implantação da capitania, João do Rego Castelo Branco ganhou destaque como o grande capitão da conquista. Ele combateu os Gueguê, os Acoroá, os Timbira e os Pimenteiras, e recebeu todas as honrarias possíveis em sua época. Em 1750, João do Rego ingressara na carreira militar e, como sargento-mor, prestava serviço no combate ao indígena. Foi nomeado tenente-coronel do regimento de cavalaria auxiliar, capitão da conquista do gentio pela conquista dos Gueguê. Foi-lhe concedido o Hábito de Cristo e participou da junta de governo do Piauí na qualidade de membro da primeira composição, que teve início em 1775, ficando no cargo até 1779, como portador da mais alta patente militar. Consolidou seu nome como militar e foi destacado para diversas missões, especialmente após a expulsão dos jesuítas do Brasil. Convém destacar que seus dois filhos também ocuparam cargos importantes.

pois controlava todo o grupo. Foram nomeados para executar suas ordens seus dois filhos, os ajudantes Félix do Rego e Antonio do Rego. Essa entrada também teve a participação do capelão Manoel Barros Tavares e de uma tropa sob o comando do capitão Francisco Lopes de Sousa.

Os registros documentais relatam poucos encontros entre as bandeiras e o grupo indígena, sempre envolvendo poucas pessoas no confronto direto. Mostram que, em geral, quando a tropa chegava, os Pimenteiras já haviam deixado o local. É possível afirmar, com base nas pesquisas, que se tratava de um grupo pequeno, aguerrido e em constante mobilidade.

Entre 1779 e 1782, o suposto assédio dos Pimenteiras às fazendas da região levou os moradores a fazer inúmeras queixas ao governo por meio de cartas, nas quais reclamavam dos ataques nas cabeceiras do Piauí, inclusive com mortes de moradores. Os índios continuavam atacando e os moradores ameaçavam abandonar as fazendas Conceição e Santo Antonio, pois “os moradores experimentam vexames”, “continuam os insultos”, “os índios bárbaros das Pimenteiras invadem e hostilizam os moradores” na luta contra a invasão cada vez maior de seus territórios.

Todo o discurso em relação aos povos indígenas buscava realçar a “ferocidade” do grupo; em relação à guerra propriamente dita, utilizaram-se expressões como “fazer reduzir o gentio com suavidade”, “ter o domínio do sertão”, “bater os sertões dos índios das Pimenteiras”.⁹ Nesse contexto, a forma como o grupo indígena aparece na documentação leva à crença de que se tratava de uma maneira de justificar o pedido para se fazer a guerra justa. Sabe-se, contudo, que as causas legítimas dessa guerra estão relacionadas à recusa à conversão ou ao impedimento da propagação da fé, à prática de hostilidades contra vassalos e aliados dos portugueses, e à quebra de pactos celebrados (Perrone-Moisés, 1992: 115–32).

Entre 1790 e 1793, de acordo com a correspondência entre moradores locais e o governo, os Pimenteiras continuavam a hostilizar os moradores das ribeiras do Piauí, matando, flechando gado vacum e cavalos, cabras e carneiros. Também ateavam fogo às casas e matavam os moradores. O governo continuava a enviar tropas para correr as fronteiras.

No século XIX, surgiu um novo personagem, que passou a comandar as ribeiras do Piauí e as bandeiras contra os Pimenteiras: José Dias Soares.

9 Ordem de Domingos Barreira de Macedo, Fernando José Velozo de Miranda e Souza e Manoel Pacheco Taveira ao diretor do lugar Cajueiro. 7/3/1779. Arquivo Público do Piauí, cód. 151, p. 59–59v.

Os relatos mostram que uma nova expedição, sob o comando de José Dias, começou a ser organizada em maio de 1809; a sede da tropa era a Fazenda Água Verde, para onde foram levados os mantimentos essenciais à bandeira. O governo enviou ofício a todas as Câmaras existentes na capitania, a fim de que multassem os colonos dos diferentes distritos, de acordo com a demanda da guerra e estipulassem o número de pessoas necessárias para compor a tropa. O governador Burlamaqui organizou entradas sem ajuda, prevalecendo nesse período as contribuições dos moradores, ou seja, o povo do Piauí continuava arcando com as despesas da guerra.¹⁰

Parecia que tudo estava sob controle e os Pimenteiras dominados, quando uma parte do grupo apareceu bem perto de Parnaguá, em 1809; de acordo com José Dias Soares, foram encurralados num limite de 12 léguas. O governador ordenou mais uma vez que fossem “extintos”. Para isso, uma bandeira deveria sair de Parnaguá e se unir à de José Dias Soares no fim das águas.

Mesmo depois de tantas entradas, os Pimenteiras continuavam resistindo e afugentando os moradores das ribeiras do Piauí, de Parnaguá e de Jerumenha, ou seja, permanecendo como uma grande preocupação para o governo. Por isso, foi autorizada a continuação da expedição de José Dias Soares, iniciada em 1811. Para a manutenção da tropa, o governo do Maranhão permitiu a utilização do dinheiro da cobrança de multas para as despesas da guerra, além da colaboração dos moradores.¹¹

Em maio de 1811, José Dias Soares comandou outra expedição. De acordo com Pereira da Costa, o pedido para a organização dessa nova entrada veio de Jerumenha, sendo que a sublevação dos Pimenteiras ocorria desde o final do ano anterior e já contava com o assassinato de mais de 50 pessoas e a evacuação de muitas fazendas na ribeira do Piauí, na região do rio Gurgueia e da vila de Parnaguá (Pereira da Costa, 1909: 227).

A entrada foi formada por 15 soldados, de acordo com a narrativa do comandante, por não haver ninguém mais que obedecesse às ordens do governador: a população não mais aguentava as despesas e os prejuízos causados pela guerra. A entrada aconteceu no dia 16 de maio, pelo presidio da Fazenda Onça. Foram utilizadas como intérpretes algumas índias, aprisionadas em campanhas anteriores, como se vê neste trecho do relato:

10 Carta de Carlos Cezar Burlamaqui a José Dias Soares. 28/4/1809. Arquivo Público do Piauí, cód. 161, p. 43–43v.

11 Carta de Luiz José de Oliveira e Severino Coelho Rodrigues ao capitão Francisco Pereira da Silva. 3/10/1811. Arquivo Público do Piauí, cód. 161, p. 148v–149v.

Entrei pela forma dita e foi seguindo na mesma forma que também já participei ao Ilmo. Sr. Governador até o ponto em que mandei as índias falarem ao gentio o repito para poder explicar todo acontecimento: foi sentido do gentio no dia 4 de junho e no dia 5 por me achar sem poder seguir ao gentio que se tinha retirado não tão somente por sermos poucos, os que nos achamos como maiormente por não ter quem nos sugerisse por ter[em] ficado só seis pessoas na bagagem este em grande distância e por isso assentei em mandar duas índias a falar o gentio a ver se os reduzia [...] tratando com elas esperar 4 dias no lugar Tamanduá aonde tinha deixado a bagagem para onde vim com toda presteza como temor de que não [...] nela alguma desordem excluindo a fraqueza em que estava tratando mais com as índias que no caso de não chegarem no quarto dia virem para o lugar Conceição esperar até completar vinte dias com o trato se elas não chegassem que as seguíam elas, me deram todas as boas esperanças que podiam ser precisas e chegando a bagagem no dia 6 pela manhã aí esperei até o dia 10 no qual parti a Conceição chegando no meio-dia [...] e no dia 11 estando os próprios para saírem chegaram as índias trazendo consigo seis mais dos brabos cinco fêmeas e um machinho.¹²

A entrada de 1811 fracassou pelo pequeno número de soldados que acompanhavam José Dias. Apesar da utilização de algumas índias como guias, não obtiveram êxito, não puderam seguir os Pimenteiras, e duas índias foram instruídas e enviadas para persuadi-los a entregar-se. De acordo com a documentação, marcaram um encontro com o restante do grupo, que deveria ocorrer em um prazo de quatro dias no local Tamanduá; caso não conseguissem chegar na data combinada, o comandante esperaria no local Conceição, para onde deveriam seguir as índias com o resto do grupo. As índias Pimenteira retornaram depois de alguns dias, trazendo uma criança e mais cinco índias, entre as quais uma tida pelo grupo como principal. As mesmas mensageiras prometiam buscar o restante do grupo para selar a paz. O encontro foi marcado no lugar chamado "Tau Tau", na língua dos índios, também conhecido pela tropa como morro Pão de Açúcar, como é chamado até hoje,¹³ localizado atualmente no município de Bonfim do Piauí.

12 Ofícios e relações de José Dias Soares, referentes à entrada que fez ao gentio Pimenteira, na capitania do Piauí, 1811. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Coleção Instituto Histórico, lata 178, pasta 48, doc. 2.

13 De acordo com Antonio Teixeira Guerra, o termo *pão de açúcar* é a denominação regional brasileira usada para cumes arredondados e bastante abruptos, como se pode observar no Rio de Janeiro e no Espírito Santo. Neste, costuma-se também chamar esta forma de relevo de "pontão" (1978: 313).

O comandante enviou alguns soldados em busca de ajuda e mandou também construir uma casa para servir de proteção.

Ressalte-se a figura da índia tida como principal, pois não é fato muito comum entre os povos indígenas uma mulher assumir tal função. A índia liderava as negociações entre José Dias e o restante de seu grupo que se encontrava na aldeia. Fátima Martins destaca a importância de algumas índias, por exemplo, Antonia Potiguar, na capitania do Rio Grande, e Maria Moacara, no Maranhão, utilizadas como intermediárias entre seus respectivos povos e missionários que atuavam na região (Lopes, 1999: 92-4).

Segundo o relato de José Dias, um negro, que depois seria remetido preso para ser castigado em Oeiras, atrapalhou seus planos, "foi entrar demônio em um negro", convidando as índias a fugir para Parnaguá ou para a região do São Francisco, ao dizer que os brancos só queriam prender e matar seus parentes. É interessante, nesse caso, observar a figura do negro desestruturando as relações entre José Dias e as índias Pimenteira. Sem sucesso, o comandante e sua tropa retornaram ao presídio da Onça.¹⁴

Logo no início de 1812, para organizar uma nova entrada, José Dias pediu 50 homens. Demandou por mês 12 cabeças de gado, cinco cargas de farinha, um alqueire de sal, 32 varas de fumo; para o ano, cem varas de fumo, 12 facões, quatro machados, uma enxada, uma corrente, uma golilha,¹⁵ uma verruma,¹⁶ dois cadeados, um tambor com caixa, 12 cavalos, 300 pederneiras,¹⁷ e meia resma de papel. Nessa lista com o necessário para se fazer a guerra, é válido registrar a presença de dois instrumentos de tortura, a golilha e o viramundo.¹⁸ Na entrada de 1790, as fontes documentais mostram a utilização cons-

14 Ofícios e relações de José Dias Soares, referentes à entrada que fez ao gentio Pimenteira, na capitania do Piauí, 1811. Doc. cit.

15 De acordo com Artur Ramos, o termo *golilha* referia-se a um instrumento que prendia o pescoço. Das gargalheiras partiam correntes que prendiam os membros do negro ao corpo, ou serviam para atrelar os escravos uns aos outros, no transporte destes dos mercados para as fazendas ou dentro destas, para trabalhos vários (Ramos, 1942).

16 Verruma: instrumento cuja ponta é lavrada em hélice, usado para abrir furos na madeira.

17 Pederneira: sílex pirômico, capaz de produzir centelhas quando percutido ou atritado por peças de metal. Usado em peças antigas de artilharia e espingardas.

18 Para Ramos, o termo *viramundo* designava uma variedade de tronco e um instrumento de ferro, de tamanho menor, sendo que o instrumento se abria em duas metades que se fechavam por intermédio de um parafuso numa das extremidades. Havia nele buracos grandes e pequenos para pés e mãos (Ramos, 1942).

tante dos dois instrumentos, empregados especialmente para punir desertores.¹⁹ Em relação aos homens solicitados para participar da entrada, muitos deles não obedeceram às ordens do comandante e desertaram logo no início da expedição.

A ordem era que enviassem a Oeiras todos os desobedientes e insubordinados presos, onde seriam castigados. Apenas enfermos e idosos seriam dispensados. José Dias enfrentava, desta forma, uma guerra interna, em sua própria tropa, haja vista o comandante ter dificuldades para manter aprisionados índios e desertores. É preciso lembrar ainda que faltavam carne, farinha e vestimenta aos prisioneiros. Durante essa entrada, foram presos 36 índios.²⁰

Por sua vez, o governo achava dispendioso manter os 50 soldados e os 36 prisioneiros, principalmente pelas dificuldades de conseguir mantimentos. O governador alegou que as despesas eram excessivas e que não havia necessidade de os índios aprisionados ficarem lá, devendo ser enviados imediatamente para Oeiras. Permaneceriam somente alguns que pudessem atuar como intérpretes. Pelo fato de estarem perto de sua aldeia, havia risco de fugirem.

Entre todos os problemas, a falta de alimentos para manter índios e soldados era o mais grave e constante motivo de preocupação por parte do governo, que ordenou a José Dias, em 1812:

Quanto ao sustento desses 36 índios, e dos soldados os vá v. m. alimentando com as matalotagens que sobraem das ofertadas, e das que gratuitamente e voluntária darem os moradores dessas ribeiras mais vizinhas, como partes mais interessadas nessas presas; os mesmos se podem suprir com farinha ou milho, uma vez que o tempo vai sendo próprio das colheitas; se porém houver alguma falta de farinha, ou de vestuário para os ditos índios. O bom tratamento dos quais primeiro que tudo muito lhe recomendamos. Poderá v. m. tomar a alguns lavradores, e camboeiros de fazenda. Nós de muita boa vontade supriríamos de tudo, se houvesse ordem para despende-se dos cofres reais alguma coisa, ou se ao menos se houvesse cobrado porção suficiente dos dinheiros da multas [...].²¹

19 Offícios e relações de José Dias Soares, referentes à entrada que fez ao gentio Pimenteira, na capitania do Piauí, 1811. Doc. cit.

20 Ordem de Luiz José de Oliveira e Miguel Pereira de Araújo ao capitão Francisco Pereira da Silva. 26/2/1812. Arquivo Público do Piauí, cód. 161 pp. 148v-150.

21 Ordem de Luiz José de Oliveira e Miguel Pereira de Araújo ao comandante da bandeira José Dias Soares. 28/3/1812. Arquivo Público do Piauí, cód. 161 pp. 163-163v.

Os registros apontam que muitos Pimenteira prisioneiros ficaram trabalhando em fazendas do referido comandante e de seus familiares. Para o governo, todavia, era mais interessante e econômico que os índios estivessem aldeados. Então, fez-se a proposta de que José Dias Soares os remetesse ao aldeamento de São Gonçalo do Amarante ou ao de Cajueiro. Foram também dadas ordens para que o diretor de São Gonçalo do Amarante preparasse roças comuns para o estabelecimento dos Pimenteira, mas a ida nunca ocorreu.²² Alguns autores trabalham com a possibilidade de ter sido fundado um aldeamento no local onde hoje está localizada a cidade de Caracol (Machado, 2002).

Segundo as fontes, ainda em 1812 os Pimenteira continuavam ameaçando as ribeiras do Piauí, sendo que no início do século XIX cerca de 29 fazendas da região tinham sido abandonadas. Grupos com cerca de 50 homens foram organizados para atacarem os indígenas.

É errônea a afirmativa de Pereira de Alencastre, confirmada por vários autores, de que em 1807 “os Pimenteira apareceram novamente nas cabeceiras do Piauí, foram batidos por dois anos seguidos e completamente aniquilados” (Alencastre, 1857: 10). A documentação mostra que bandeiras foram enviadas igualmente à região em 1809, 1811 e 1812, todas com grande efetivo militar, afirmando sempre que o grupo ainda se encontrava na área e incomodava os moradores, buscando-se assim justificar a formação de tais expedições.

Spix e Martius, na passagem pelo Piauí no início do século XIX, comentam que, à época, os Pimenteira se encontravam distribuídos em fazendas, o que, na opinião de ambos, seria um sistema mais vantajoso para o índio do que o de aldeamento. Ainda segundo os viajantes, após o final da guerra uma parte do grupo foi estabelecida na lagoa do Sal, enquanto a maioria vagava, sendo que os fazendeiros os poderiam apanhar, vender ou escravizar por até dez anos (Spix, Martius, 1817: 273). Os Pimenteira conseguiram sobreviver durante quase 50 anos de guerra contínua, enfrentando bandeiras ininterruptas, às vezes com grande número de participantes, embora a maioria tenha sido formada por pequenos grupos.

22 Ordem de Luiz José de Oliveira e Miguel Pereira de Araújo ao comandante da bandeira José Dias Soares. 25/4/1812. Arquivo Público do Piauí, cód. 161, p. 181v-183.

Estratégias e táticas de resistência

Foram muitas as estratégias utilizadas pelos colonizadores para ter o domínio da região, de tentativas de negociação com os povos indígenas a confrontos diretos. A resistência indígena também ocorreu de diversas formas. A reação era igualmente premeditada e organizada estrategicamente, com emboscadas espalhadas pelo caminho, combates na mata e a distribuição de trincheiras em volta das aldeias. Tal reação pode estar relacionada à capacidade de luta, como também à de adaptação do grupo.

Vale enfatizar que, para a composição deste estudo, verificou-se a utilização tanto de armas contundentes quanto perfurantes. Desse modo, no combate a distância, eram utilizados o arco e a flecha; no ataque mais próximo ao inimigo, empregavam-se espécies de bordunas, como a cachaporra.²³ Em tal contexto, cita-se também o uso da taquara,²⁴ instrumento utilizado em diversas situações de confronto pelos Pimenteiras, quando atacavam o inimigo com *taquaradas*. Tendo em vista que sua utilização estava vinculada à confecção de flechas, acredita-se, pelos relatos nos documentos, que fossem ataques de flechas. Foram encontradas flechas grandes com pontas de ferro numa das aldeias abandonadas. Utilizavam também instrumentos cortantes, sendo relatado que, num dos ataques, cortaram dois dedos e deram uma cutilada pelo ombro até a base da coluna de uma vítima.²⁵

Os Pimenteiras tinham também como tática de defesa fazer emboscadas para contra-atacar a tropa que seguia em seu encalço. Os relatos mostram que a tropa de 1779 foi vítima de uma emboscada quando seguia no rastro dos indígenas. A cada passo, numa distância de seis léguas, eram feitas vítimas; entre os índios que participavam da tropa, foi morto um Gueguê e flechado um Acoroá.²⁶ Em determinadas ocasiões nas quais os Pimenteiras tinham de abandonar o local, escapavam por caminhos anteriormente preparados para essa eventualidade.

23 Geralmente uma arma feita de madeira dura e pesada utilizada como cacete.

24 Espécie de gramínea, a maioria com caules ocos, utilizados como canudo para fazer armas e zarabatanas. Também usada como cerca e lascas para fazer cestas.

25 Para maiores informações sobre as armas utilizadas pelos povos indígenas da América do Sul, ver "Armas: bases para uma classificação", de Vilma Chiara, e "Armas", de Alfred Métraux em *Suma etnológica brasileira* (Ribeiro, 1986).

26 Diário [cópia] dos mais notáveis acontecimentos da guerra aos Pimenteiras, por Antonio do Rego Castelo Branco. 30/7/1779. Doc. cit.

Outra interessante tática de defesa utilizada pelo grupo consistia em cobrir todos os vestígios de sua passagem para dificultar a aproximação da tropa, fazendo com que a mesma perdesse a trilha. Em certa área, a tropa encontrou um atalho percorrido por uma entrada anterior, mas os Pimenteiras taparam o local com ramos e paus para esconder a trilha.²⁷

Também foram encontrados relatos de táticas coletivas, como a colocação de paliçadas ao redor da aldeia e de fossos cobertos com vegetação local como disfarce, para assim dificultar a chegada dos inimigos. Os Pimenteiras também usavam toras altas e grossas como escudo em caso de ataque; as entradas da aldeia eram protegidas por cachorros. Valiam-se ainda, como táticas de guerra, de trincheiras e emboscadas espalhadas pelos caminhos. Em outras ocasiões, utilizavam a caiçara²⁸ como forma de proteção.²⁹

Pode-se perceber que o grupo se servia de vários tipos de táticas, muitas utilizadas pelos brancos, que os ajudaram a resistir e a sobreviver a conflitos e fugas, como a domesticação de cães para aviso em caso de aproximação de inimigos e para defesa. Também faziam uso de cercas de proteção em volta da aldeia, mas as principais aliadas dos povos indígenas eram a caatinga e as adversidades apresentadas pela geografia da região, o que dificultava a busca dos índios fugitivos pela tropa.

Foram igualmente localizadas outras formas de resistência, como denúncias e protestos feitos pelos próprios povos indígenas do Piauí. Constatou-se ainda uma resistência mais silenciosa, como define Regina C. Almeida, ao falar de "resistência adaptativa", por meio da reelaboração de valores, costumes e crenças, e da afirmação da identidade, segundo ocorre na assimilação de valores culturais dos brancos e na junção dos grupos para se tornarem mais fortes (Almeida, 2003). Puderam ser identificados, ainda, processos de incorporação de elementos externos à cultura indígena e ações sutis.

Em toda a capitania ocorriam fugas de índios dos aldeamentos, geralmente para não participarem das expedições. Nos anos de 1811 e 1812, alguns rebeldes causaram preocupação ao governo do Maranhão, pois se refugiaram e amotinaram na fazenda Cacimbas, nas ribeiras do Piauí. Os relatos

27 Ibid.

28 Cerca ou palafita feita em torno de taba ou aldeia indígena, para proteção contra inimigos ou animais.

29 Diário [cópia] dos mais notáveis acontecimentos da guerra aos Pimenteiras, por Antonio do Rego Castelo Branco. 30/7/1779. Doc. cit.

documentais mostram constantemente situações de desobediência a ordens e resistência à voz de prisão.³⁰

Ressalte-se que a resistência indígena também recorria às autoridades, como na atitude memorável e rara envolvendo os Gueguê. De acordo com Reginaldo Miranda, talvez esse seja o único documento da capitania do Piauí de autoria de um índio, que acusa o governador (2004: 114-5). Em 1804, o índio Gueguê da aldeia de São Gonçalo de Amarante Severino de Souza denunciou ao príncipe regente d. João os abusos cometidos pelo governador Pedro Cézar de Menezes contra sua filha Maria de Souza:

Sendo preciso dar-me a conhecer a V. Alteza R. na Representação, que vou expor na Real presença, devo dizer, que sou Severino de Souza, índio da povoação de S. Gonçalo da Capitania do Piauí, na qual tenho servido a v.A. em muitas diligências, que por ordem dos passados governadores daquela Capitania tenho sido mandado, e com o título, que sempre me deram, de Sargento-mor da dita povoação, que é dos índios Goguê, que no tempo do governador, que foi do dito Piauí João Pereira Caldas, foi esta nação metida de paz e trazida do mato pelo Tenente Coronel João do Rego Castelo Branco, hoje falecido.

Sou casado com uma irmã do Principal da mesma nação Goguê, e tendo deste meu matrimônio filhos, é entre eles uma filha chamada Maria de Souza, a qual estando em minha companhia na dita povoação, que dista da cidade de Oeiras do dito Piauí, três dias de jornada, foi mandada ir a dita minha filha por ordem do atual governador do dito Piauí, Pedro Cézar de Menezes, o qual metendo-a em sua casa para abusar, como com efeito abusou dela, aconteceu, que voltando-se ao depois para uma mulher casada chamada Catherina, que a tirou do seu marido que é Victor da Costa Velozo, pretendeu, que a dita minha filha servisse a esta mulher em casa dele mesmo governador, e por não querer ela servir os serviços baixos a essa sobredita Catherina, se irritou o dito governador de modo tal, que enviando a dita minha filha para um Miguel Antônio Ferreira, que mora fora daquela cidade; lhe ordenou, que a açoitasse, e com efeito apresentada aquela minha filha a este tirano a mandou despir, ao depois pegada por dois pretos foi açoitada cruelmente por um terceiro preto com zorrage, ou relho cru de couro de vaca, deixando-a em miserável estado, e quase morta, de sorte que melhorando um pouco pode escapar comigo, e

nos viemos refugiar nesta Capitania do Maranhão, aonde estamos, e de donde recorro à V. Alteza R., porquanto:

Tendo V. Alteza por sua ilimitável piedade honrado aos índios americanos por tantas Leis, e tomando-os debaixo da sua Real proteção, não é crível, que permita, que um tirano como o dito governador Pedro José Cezar, que tem feito desertar a maior parte do povo daquela Capitania trate pelo sobre-dito modo a sobredita minha filha, da principal família daquela nação, e isto depois de abusar dela.

Estes, e semelhantes procedimentos são o motivo de o gentio índio de tantas, e inumeráveis nações, que residem nos sertões daquele Piauí, não quererem sujeitar-se ao cristianismo pelas notícias, que têm, do tirano modo, com que são tratados dos portugueses, maximamente do dito Pedro José Cezar, homem despótico, e infrator das Leis, e livre capaz de tudo.

Quando a nação Goguê, de que sou membro, e a que estou unido, saiu dos matos a ir alistar-se nas Bandeiras de Jesus Cristo no tempo do governo do dito João Pereira Caldas, se lhe prometeu todo o acolhimento, honras, proteções, e amparo; mas saído, que fosse daquele Piauí o dito João Pereira Caldas, nada do sobredito se nos conferiu; tudo tem sido desprezo, tirania, e um rigoroso cativo pior, que o dos pretos africanos; e, portanto, peço e suplico humildemente a V. Alteza Real se digne acudir-nos, e tirar da dita Capitania ao referido Pedro Cezar, ou dignar-se dar-nos licença para irmos para os matos, aonde não tenhamos tiranos, que sofrer, pois do que vem aproveitar aos índios tantas honras e homenagens concedidas pela Lei, e de que lhes vale agora a promessa de proteção e nobreza, se os mesmos, que devem executar e sustentar essas isenções, que V. Alteza lhes dá, são os que usando da força oprimem, e as debilitam para não poderem sustentar esses mesmos privilégios? Uma vez que os executores da Lei bem podem por meio da força embaraçar e ludibriar a sua autoridade, o Principal dos índios, e os seus consanguíneos nobres são uns meros ídolos desprezados, Maranhão, 9 de maio de 1804. Severino de Souza.³¹

Não se tem ideia de quem realmente redigiu o documento, mas o Gueguê Severino de Souza devia sentir-se protegido no Maranhão para de lá fazer tal denúncia. Suas acusações são extremamente graves e relatam problemas que afligiam toda a capitania. Após novas denúncias, em março do ano seguinte o governador Pedro Cézar foi afastado de suas funções, e assumiu o governador interino,

30 Ofício de Luis José de Oliveira e Miguel Pereira de Araújo ao juiz ordinário da cidade de Oeiras Luiz Marreiros. 9/3/1812. Arquivo Público do Piauí, cód. 161, p. 160-160v.

31 Consulta do Conselho Ultramarino, ao príncipe regente d. João, sobre a representação de Severino de Sousa. 27/7/1804. Capitania do Piauí, Projeto Resgate, doc. 1408. CD-ROM.

Luis Antônio Sarmento da Maia, que governou até janeiro de 1806 (Miranda, 2004: 114-6). Pereira da Costa destaca também que em 1811 outro índio Gueguê, o principal João Marcelino, que presta serviços nas guerras contra os Pimenteiras, cunhado de Severino Souza, foi ao Rio de Janeiro, onde prestou queixas ao príncipe regente, relatando as injustiças cometidas no Piauí, principalmente contra o sacerdote do aldeamento de São Gonçalo (Pereira da Costa, 1909: 232).

Os Acroás e os Acroás Mirim que, em 1807, se encontravam na região de Parnaguá, no sul da capitania do Piauí, foram perseguidos e, no meio de um enfrentamento com as tropas do governo, enviaram alguns emissários que propuseram a paz e se entregaram. Depois de algum tempo, fingindo aceitar as doutrinas cristãs e vestindo-se como os brancos, fugiram todos,³² evidenciando-se aí mais uma estratégia de resistência dos povos indígenas.

A resistência Pimenteiras estava relacionada principalmente a três fatores: i) atitude de mobilidade, principalmente com o deslocamento a partir da região do rio São Francisco, atravessando a serra Dois Irmãos e passando a habitar em território piauiense; ii) formação de um novo grupo, com a junção de dois grupos fugitivos do São Francisco, Coripó e Prassaniú, situados, desde o século XVII até o XIX, no sertão do Piauí; e iii) características físicas e geográficas do sudeste do Piauí, onde o sertão – com serras, caatingas, rios, várzeas, vales e chapadas – oferecia proteção à população nativa e muita dificuldade ao colonizador. O fato de o grupo viver isolado durante algum tempo no sertão do Piauí impediu o seu conhecimento por um longo período, não houve contato com os Pimenteiras. Até 1790, quando prenderam as primeiras mulheres e crianças, os colonizadores desconheciam todos os aspectos desse povo: língua, número, localização, características físicas e armas utilizadas.

De acordo com Ricardo Pinto de Medeiros, o fato de os Pimenteiras reaparecerem nas cabeceiras do rio Piauí ou em outros locais depois de serem dados como desaparecidos ou completamente aniquilados serve para que se compreendam os mecanismos por eles utilizados para preservar sua identidade como grupo étnico (Medeiros, 2000: 24). Percebe-se durante toda a trajetória de encontros e desencontros entre os indígenas e as tropas do governo que, apesar de a documentação não dar ênfase aos enfrentamentos e fazer crer que se tratasse de uma etnia com baixo contingente demográfico, os Pimenteiras sempre reagiram e marcaram seu espaço em conflitos totalmente isolados, sem conexão com outros levantes ocorridos na capitania do Piauí.

32 Ofícios e relações de José Dias Soares, referentes à entrada que fez ao gentio Pimenteiras, na Capitania do Piauí, 1811. Doc. cit.

Referências bibliográficas

- ALENCASTRE, José Martins Pereira de
(1857) “Memória cronológica, histórica e corográfica da Província do Piauí”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. XX. Rio de Janeiro.
- ALMEIDA, Maria Regina C.
(2003) *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- BAPTISTA, João Gabriel
(1994) *Etno-história indígena piauiense*. Teresina: EDUFPI/APL.
- BARROS, Paulo Sérgio
(1997) “Confrontos invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará.” Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.
- CARVALHO, padre Miguel de
(1697) “Descrição do sertão do Piauí remetida ao Ilmo. e Rmo. Sr. Frei Francisco de Lima Bispo de Pernambuco por Pe. Miguel de Carvalho, datada de Piauí, 2 de março de 1697”. Em: ENNES, Ernesto. *A guerra nos Palmares (subsídios para a sua história)* – Domingos Jorge Velho e a “Troia Negra” 1689–1709. São Paulo: Nacional, 1938.
- CASAL, Manuel Aires de
(1817) *Corografia brasileira ou relação histórico-geográfica do Reino do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1976.
- CHAVES, Joaquim
(1953) “O índio no solo piauiense”. Em: *Obra completa*. Teresina: Fundação Monsenhor Chaves, 1998.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.)
(1992) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAFESP/Secretaria Municipal de Cultura/Companhia das Letras.
- D’ORBIGNY, Alcide
(1835) *Viagem pitoresca através do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1976.
- GARDNER, George
(1846) *Viagem ao interior do Brasil, 1836–1841*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- GUERRA, Antonio Teixeira
(1954) *Dicionário geológico-geomorfológico*. Rio de Janeiro: IBGE, 1978.

LOPES, Fátima Martins

- (1999) "Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte." Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

MACHADO, Paulo

- (2002) *As trilhas da morte*. Teresina: Corisco.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de

- (2000) "O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial". Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco.

MIRANDA, Reginaldo Silva

- (2004) *São Gonçalo da Regeneração: marchas e contramarchas de uma comunidade sertaneja: da aldeia indígena aos tempos atuais*. Teresina: Edição do autor.

MOTT, Luiz R. B.

- (1985) *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portella.

NIMUENDAJÚ, Curt

- (1981) *Mapa etno-histórico*. Rio de Janeiro: IBGE.

NUNES, Odilon

- (1966) *Pesquisas para a história do Piauí*, vol. 1. Rio de Janeiro: Artenova, 1975.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros

- (2007) "Povoamento colonial do sudeste do Piauí: indígenas e colonizadores, conflitos e resistência." Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco.

PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto

- (1909) *Cronologia histórica do Estado do Piauí*. Rio de Janeiro: Artenova, 1974.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz

- (1992) "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indígena do período colonial (séculos XVI a XVIII)". Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. Ob. cit.

PINTO, Estevão

- (1935) *Índigenas do Nordeste*, vol. 1. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
(1938) *Índigenas do Nordeste*, vol. 2. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

PIRES, Maria Idalina da C.

- (2004) "Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas, 1757-1823". Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco.

RAMOS, Artur

- (1942) "A aculturação negra no Brasil". Em: CARNEIRO, Edson. *Antologia do negro brasileiro*. Disponível em <http://jangadabrasil.com.br/maio21/pa21050c.htm>. Acesso em maio de 2006.

RIBEIRO, Darcy

- (1986) *Suma etnológica brasileira – edição atualizada do Handbook of South American Indians*, vol. 2. Petrópolis: Vozes/FINEP.

SPIX, Johann Baptiste von & MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von

- (1817) *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*, vol. 2. São Paulo: Melhoramentos, 1968.

As mazelas do Diretório dos índios: exploração e violência no início do século XIX¹

Em 1810, Henry Koster, em sua viagem entre o Recife e o Ceará, passou pelo Rio Grande do Norte e visitou umas poucas vilas, entre elas algumas de índios, sobre as quais registrou algumas impressões.

Sobre Papari, povoação colonial pertencente ao termo da vila de São José, ressaltou que estava localizada num vale “intensamente cultivado”, numa região “cheia de verdura”, onde havia abundância de peixes em sua lagoa salgada, a lagoa de Papari, e contava naquela época com 300 habitantes muito espalhados (Koster, 1816: 85). Apresenta, pois, uma perspectiva positiva sobre uma área habitada por uma maioria de colonos luso-brasileiros que puderam pedir concessão de sítios rurais nas redondezas da antiga missão de Mipibu, após sua transformação em vila de São José do Rio Grande.

Contrariamente, a última foi descrita de maneira menos positiva. Para Koster, a vila de São José era uma “aldeia indígena construída em forma de um quadrado, podendo conter aproximadamente duzentos moradores, mas tendo todos os sinais visíveis de decadência. O capim cresce a grande altura no meio da praça, a igreja está abandonada, e a aldeia tem um aspecto melancólico” (Koster, 1816: 86).

Sua descrição assemelha-se muito àquela que o presidente da província de Pernambuco fez ao imperador, em 1827, sobre as vilas de índios da região: “O homem sensível viajando por esta Província, e vizinhas, espanta-se, sente-se surpreendido, e derrama lágrimas de aflição no momento em que entra

¹ Texto integrante da tese de doutorado “Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII”, orientada pela professora Anne-Marie Pessis, Universidade Federal de Pernambuco, 2005.

nas Vilas dos indígenas, e repara na miséria, desleixo, abatimento e barbaridade, em que vivem” (Naud, 1971: 227–336).²

Da mesma forma, descreve a população das vilas de índios como decadente: “De todos os lados aparecem uns quase nus, e com os cabelos eriçados; outros dormindo sobre a terra; e outros com uma cuia na mão, e nela misturada uma pouca de má farinha, ou com mel de abelhas ou com mesquinha caça, que lhe ministra a flecha, ou armadilha, sendo todos vítimas das facções, e desavenças, que de contínuo reinam entre os Diretores e Párocos; suas mulheres e filhos são presas desgraçadas de tais administradores”.³

Esse era o mesmo “aspecto melancólico” que Koster viu na população indígena de modo geral:

O indígena parece estar sem ação e energia, desprovido do bem e do mal. Mas, há muito que dizer em seu favor. Portaram-se de forma injustíssima com ele, inicialmente esmagado, foi depois tratado como criança. Está sob o jugo daqueles que se olham como entes superiores e essa ânsia de governar leva-os a interferir nos próprios negócios íntimos e domésticos do pobre indígena. São, entretanto, uma raça de seres sensíveis, capazes de energia, de interessar-se em todos os assuntos, podendo ter feito muito mais do que fez (Koster, 1816: 135).

Nas descrições vistas, a decadência física das vilas acabava por refletir a queda moral que os autores viam em seus habitantes. Para eles, no início do século XIX os índios de Pernambuco e capitanias vizinhas continuavam “miseráveis”, “incivilizados”, sendo apontados como preguiçosos, indolentes, amorais, bêbados, apesar de, durante toda a segunda metade do século XVIII, terem sempre sido vigiados, ensinados, controlados e punidos para se inserirem no mundo colonial e seguirem os padrões morais e culturais cristão-ocidentais.⁴ No mesmo período, os diretores de índios continuaram a admi-

2 Informações relativas à civilização dos índios, ordenadas por Sua Majestade, o imperador, no ano de 1826: noção sobre a índole, costumes e inclinações dos índios. Recife. 5/4/1827. Por José Carlos Mayrink da Silva Ferrão. Documentos existentes no Arquivo do Senado Federal, Brasília, p. 331.

3 Ibid.

4 Em outras áreas coloniais de Portugal, viajantes e autoridades também consideravam que os nativos apresentavam “ociosidade” e “frouxidão”. Segundo as autoridades locais, o insucesso dos projetos agrícolas e industriais em Goa teria decorrido de “frouxidão, negligência e certos hábitos de ociosidade” dos nativos. Exemplifica um relato do governador de Goa de 1786: a decadência econômica acontecia devido “[...] à frouxidão e à ociosidade

nistrar as vilas de índios no Nordeste colonial, assim como mestres e párocos continuaram a ensinar letras e orações às crianças.

O que teria acontecido com os índios que fugiram ao controle de seus tutores e apresentavam, para estes, “mau procedimento”? Para muitos de seus contemporâneos, era a “má índole” indígena que não permitia que se civilizassem. Pode-se supor, no entanto, uma atitude de contínua resistência aos preceitos culturais, morais e religiosos introduzidos pelos colonizadores. Pode-se vislumbrar igualmente uma estratégia eficaz de permanência de, ao menos, partes da cultura indígena, que, mesmo transformada e miscigenada, continuava a dar tonalidade a falar, morar, produzir, casar e conviver.

A despeito de reconhecer as circunstâncias ruins nas vilas de índios, Maria Regina Almeida chama a atenção para o fato de que autoridades e viajantes do século XIX faziam observações pessimistas segundo seus próprios referenciais, e que muito das condições dos índios advinha de suas próprias opções de vida, contrárias às determinações colonizadoras:

Sem negar que tais descrições podiam conter grande dose de verdade, sobretudo aos olhos das autoridades em busca da “civilização” e do desenvolvimento econômico e social nos moldes europeus, bem como dos viajantes estrangeiros, é fundamental considerar a contrapartida dessa situação, manifesta na resistência tenaz desses “grupos diminutos e miseráveis” que teimavam em continuar existindo e reivindicando direitos apesar de todas as pressões e discriminações contra eles, conforme visto em inúmeros exemplos (Almeida, 2003: 248).

Essa “resistência tenaz” pode ser encontrada em diversas avaliações oferecidas ao rei por vassalos espalhados pela colônia, preocupados com a situação de “miséria e pobreza” de sua população, e nos muitos “planos para civilização dos índios” de diversas regiões do Brasil elaborados na década de 1790, os quais demonstram que, para esses luso-brasileiros, os objetivos metropolitanos não haviam sido alcançados.⁵

dos habitantes que os levava a preferir a fome ao trabalho, oferecendo uma grande resistência a tudo aquilo que os retirasse dos seus costumes, mesmo os mais ruinosos”. Ver Lopes (1996: 56–70).

5 Reflexões sobre a civilização dos índios do Rio de Janeiro, pelo tenente coronel Manoel Martins do Couto Rego. 10/2/1799. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ) – 7, 4, 10; Prospecto da capitania de Goiás no ano de 1803, em que tomou posse de secretário do governo dela o bacharel Manoel Joaquim da Silveira Félix. Arquivo Histórico do Itamaraty,

Nesses escritos, geralmente os diretores e o próprio Diretório dos índios são apontados como “culpados” pela situação, assim como, em sua época, o tinham sido os jesuítas e o Regimento das missões. A superexploração do trabalho dos índios, o subaproveitamento econômico da terra, a incompetência em civilizar os índios eram as principais causas apontadas para a pobreza que se abatia sobre as vilas de índios e a consequente incivilidade dos índios, gerando deserções ou apatia diante da “civilização”. Mesmo a carta régia de 12 de maio de 1798, que extinguiu a vigência do Diretório no estado do Pará, apresenta as mesmas impressões.⁶

Com efeito, a situação calamitosa das vilas de índios havia suscitado, em 24 de novembro de 1796, um ofício do secretário de Estado, Rodrigo de Souza Coutinho, ao governador do Pará, Francisco de Souza Coutinho, ordenando que este propusesse “o sistema mais próprio para a civilização dos índios deste Estado”.⁷ Em resposta a essa ordem o governador escreveu e enviou ao rei o seu “Plano para civilização dos índios da capitania do Pará”, que deveria substituir as regulamentações do Diretório dos índios, extinto pela carta régia acima citada.⁸

Documentação Joaquim Nabuco – Série Portuguesa, capitania de Goiás, lata 195, maço 1; Ofício do diretor geral das aldeias, José Arouche de Toledo Rendon, ao governador da capitania de São Paulo, apresentando o Plano em que se propõe o melhoramento da sorte dos índios, reduzindo-se a freguesias as suas aldeias e extinguindo-se este nome, e esta antiga separação, em que têm vivido há mais de dois séculos. 10/11/1802. *Revista do IHGB*, vol. 4, 1842, p. 295–317; Memória sobre os homens selvagens da América meridional, que serve de introdução às viagens de Antônio Pires da Silva Pontes Leme. 1792. Biblioteca da Academia de Ciências de Lisboa (BACL), Ms. Azul, 17–37, fls. 372–376v. Ver também Coutinho (1828), em que o autor se identifica como “Bispo que foi de Pernambuco e Elvas, e Inquisidor Geral”, nascido no Brasil. Ofereceu o ensaio ao rei d. João em 1794, e depois o ofertou ao príncipe em 1811. Entre outros pontos defende a utilização dos índios nos serviços ligados ao mar porque “parecem anfíbio, parecem feitos para as águas”. Há ainda um plano anterior, datado de 1788: Plano sobre a civilização dos índios do Brasil e principalmente para a capitania da Bahia [...], por Domingos Alves Branco Moniz Barreto. Sobre esse plano, ver a análise de Aguiar (1999: 269–78).

6 Carta régia ao capitão do Pará acerca da civilização dos índios. 12/5/1798. *Revista do IHGB*, vol. 20, 1857.

7 Ofício de dom Francisco de Souza Coutinho ao secretário de Estado. 3/8/1798. *IHGB*, Arq. 1.1.4, fl. 199.

8 Plano para a civilização dos índios do estado do Pará. 2/8/1798. *IHGB*, Arq. 1.1.4, fls. 224–55.

Os diversos planos da década de 1790 e a carta régia de 1798 propunham, no entanto, a repetição dos velhos objetivos civilizadores com roupagens e métodos pouco modificados, para que novos agentes proporcionassem a “civilização” dos índios. Outra vez, porém, eles não levaram em conta um fator essencial: a oposição dos índios ao que propunham. Fazer uma colônia urbanizada era projeto metropolitano; produzir excedentes para o comércio e o pagamento de dízimos elevados, necessidade metropolitana; constituir famílias mononucleares e legalizadas, preceito cristão religioso e moral. Isso não obrigatoriamente interessava aos índios e pode ter produzido formas diversas de resistência, com maior ou menor grau de interação com o mundo colonial.

Por exemplo, a produção agrícola de alimentos, associada à caça e à pesca, como lembra Maria Regina Almeida, sempre foi feita pelos índios para atender à necessidade de subsistência (Almeida, 1990: 228, 2003: 228). No mundo colonial, todavia, a continuidade desse tipo de esquema de subsistência pode ser entendida como uma forma de resistência dos índios à exigência de produção de excedentes, necessária à colonização para o sustento de grande parte da população, que se dedicava ao cultivo da cana para a exportação de açúcar.

Identificar essas formas de resistência é extremamente difícil porque, apesar do projeto metropolitano de alfabetização dos índios, não há documentação produzida por eles nesse período. O máximo que se tem são documentos oriundos das Câmaras das vilas de índios, cuja composição sempre foi mista, incluindo os colonos luso-brasileiros recém-chegados aos termos e às vilas, que falavam por si e não pelos índios.

A despeito das dificuldades documentais para se estabelecer uma posição quanto aos resultados que o Diretório dos índios causou à população indígena do Rio Grande do Norte, pretendeu-se recuperar descritivamente o que aconteceu nas vilas, principalmente quanto aos aspectos sempre referidos na documentação e na historiografia sobre os índios e suas povoações no final do século XVIII e no início do XIX: a pobreza, a miscigenação e os problemas com a violência e a exploração por parte dos agentes da colonização.

O texto que aqui se apresenta tem como objetivo refletir um pouco sobre a exploração econômica a que os diretores de índios submetiam seus administrados e sua correspondência com o insucesso do Diretório. Antes de tudo, porém, é necessária uma explicação sobre a extensão da vigência do Diretório dos índios no início do século XIX.

A vigência do Diretório dos índios no século XIX

Como é bastante divulgado na historiografia, o Diretório dos índios teve decretada sua extinção no estado do Pará pela carta régia de 12 de maio de 1798.⁹ É um documento longo, que apresenta as motivações alegadas para o abandono do Diretório e propõe a igualdade jurídica entre os índios e os demais vassalos: “[...] os mesmos índios fiquem sem diferença dos outros meus vassalos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis que regem todos aqueles dos diferentes Estados que compõem a monarquia”.¹⁰

Apesar da igualdade proposta, a carta mantinha os índios como vassalos diferenciados e continuava ordenando medidas de controle específico sobre a população indígena das capitanias do Pará e Rio Negro, entre as quais o estabelecimento de um corpo de milícias e de um efetivo de soldados pagos, de preferência composto por “pretos forros e mestiços”, no qual os índios serviriam obrigatoriamente, quando não dispensados para “trabalhos obrigatórios”, como a canoagem e a pesca.

Tentava também manter o controle sobre o que identificava como a “natural ociosidade a que os convida o clima”, por meio do trabalho, “quer no meu real serviço, quer no dos particulares”, que deveria ser coordenado pela Junta da Fazenda e pelo ouvidor, mas ajustado livremente entre particulares e índios nas vilas. Advertia que os índios não poderiam ficar sem trabalho:

E como entre os índios não poderá cessar repentinamente, mas sim gradual e sucessivamente, a inclinação natural de alguns deles ao ócio e inação, ordeno-vos que todos os seis meses mandeis fazer alardos aos diferentes corpos em que ficarem formados, e façais examinar e indagar quais dentre eles não têm estabelecimento próprio, quais que se repugnam ocupar-se em servir e em trabalhar.

Assim, os índios continuariam a ser “incitados” ao trabalho pela força.

9 Carta régia ao capitão do Pará acerca da civilização dos índios, 12/5/1798. Ob. cit.

10 Documento analisado por Moreira Neto (1998), Almeida (1997) e Almeida (2003). Ver também Aguiar, que registra que as observações do governador do Pará, Francisco de Souza Coutinho, contidas nas suas Informações sobre a civilização dos Índios do Pará (1797) serviram de base para a revogação do Diretório e a elaboração das determinações da carta régia (1999: 270–5). Ver ainda Domingues, que concorda com a influência decisiva de Francisco de Souza Coutinho e de outras sumas autoridades coloniais no Pará (2000: 297–335).

Regulamentava ainda o pagamento do dízimo, os casamentos mistos, a obrigatoriedade de morar nas vilas, o controle da circulação, a forma de se praticar descimentos, principalmente pela oferta de presentes, e proibia a “guerra ofensiva”, mas deixava aberta a possibilidade de empreender-se a “guerra defensiva”. Continha, enfim, segundo Moreira Neto, instruções para se conseguirem “objetivos concretos, tais como organizar e regulamentar as relações de trabalho entre índios e civilizados” (Moreira Neto, 1988: 30).

Esses objetivos, no entanto, não eram diferentes dos já observados no Diretório dos índios (1757) e, anteriormente, no Regimento das missões (1686), porque traziam a forma cultural luso-brasileira de pensar as relações com os povos conquistados, como observado por Rita Almeida:

Talvez por este referencial, fortemente estabelecido e continuamente utilizado, todas as modificações introduzidas sobre o tratamento dispensado aos índios no período colonial se tenham efetuado somente em torno do “agente” que atuava sobre o índio. Ou, dito de outra maneira, a mudança ocorria nos atores que representavam o mesmo personagem. As intenções, os meios, os fins, entretanto, eram os mesmos (Almeida, 1997: 333).

Essa carta régia é reconhecida por muitos historiadores como o documento que finaliza a vigência do Diretório dos índios também para o Estado do Brasil.¹¹ Conhece-se, todavia, apenas a versão enviada ao Pará, não tendo ainda os historiadores indicado um documento pelo qual a ordem tenha sido estendida ao Estado do Brasil, como ocorreu, em 1758, na confirmação do Diretório dos índios para o Brasil.

Mesmo não tendo sido encontrado tal documento decisivo, parte da historiografia que trata do assunto aceita que a carta régia de 1798 haja tido validade para toda a colônia, entendendo que, com o Diretório estendido ao Brasil, sua extinção também tenha abarcado essa parte dos domínios lusos. O cargo de diretor de índios continuou a existir nas vilas de índios em muitas capitanias do Estado do Brasil nas décadas iniciais do século XIX, o que sempre causou confusões e dúvidas sobre a permanência do Diretório, mesmo contra a ordem régia, conforme se lê no comentário de Rita Almeida:

11 Ver Beozzo (1983: 69) e Cunha (1992: 9). Ver também a demonstração de Chaim de que, apesar de “oficialmente extinto no final do século XVIII, o Diretório continuou ainda a vigorar nas primeiras décadas do século XIX na Capitania de Goiás” (1974: 144–5).

Há que questionar inclusive se a carta régia que aboliu o Diretório no Pará, em 1798, abrangia todo o país. Se a decisão de abolir o Diretório foi mesmo geral, caberia pensar em descontinuidades de uma colônia com dimensões continentais, como também com tendências autônomas nos processos sociais desencadeados pelo Diretório em cada situação regional (Almeida, 1997: 337).

De fato, entre as próprias autoridades não se sabia se a carta régia tinha ou não validade para o restante do Brasil, como se observa na comunicação entre o conde de Aguiar, secretário de Estado, na Corte do Rio de Janeiro, e o governador de Pernambuco em 1811:

[...] a julgar-se preciso haver tais Diretorias, que foram abolidas pela Carta Régia de 12 de maio de 1798, sobre a civilização dos índios, dirigida a D. Francisco de Souza Coutinho, Governador e Capitão-General do Pará, e remetida por cópia ao Vice-Rei do Estado, e a mim com aviso de 29 de agosto do mesmo ano, estando governando a Capitania da Bahia, e creio que também aos mais Governadores e Capitães-Generais do Brasil, para que executassem em tudo a que pudesse ser aplicável.¹²

Contudo, ao que parece, a ordem régia para a extinção do Diretório foi dada apenas aos governadores do Pará e da Bahia, conforme observado num parecer, datado de 1807, de um conselheiro do príncipe regente d. João, ao opinar sobre dúvidas a respeito de os índios continuarem a participar das Câmaras das vilas do Rio Grande do Norte:

[...] não considero inconveniente que se ordenasse a emancipação dos índios desta Capitania Geral [de Pernambuco], como *obtiveram os da do Pará e Bahia nos anos de 1798 e 1799, se bem me lembro, em que se expediram as ordens aos respectivos Governadores e Capitães-Generais*, parecendo para isso ao Conselho fazer subir este objeto à Soberana Presença de S. A. R.¹³

A proposta de se submeter ao príncipe a emancipação dos índios de Pernambuco – fato ocorrido no Pará e na Bahia – não foi aceita por outro conse-

12 Ofício do conde de Aguiar ao governador de Pernambuco, 24/5/1811 (citado em Cunha, 1992: 77).

13 Parecer de um conselheiro. Arquivo Histórico Ultramarino – PE (AHU-PE), cx. 269 doc. 1783. Anexo, grifos adicionados.

lheiro, que declarou: “Os tempos não permitem novidades e novos planos”.¹⁴ Essa foi a posição tomada no momento, ordenando-se ao capitão-mor do Rio Grande que mantivesse a situação como estava e tratasse “os índios com muita humanidade, como em todas as ordens lhe tem sido recomendado”.

Portanto, pela leitura desses documentos e pela falta de outros que demonstrem o contrário, acredita-se, afinal, que o Diretório dos índios não foi extinto em todo o Estado do Brasil, permanecendo em vigor na capitania de Pernambuco e nas anexas a ela, o que se confirmaria pela contínua atuação dos diretores de índios em muitas vilas do Estado do Brasil e por muitos registros, como a carta do ouvidor Mariano José de Brito Lima aos governadores temporários da província do Rio Grande do Norte datada de 1822, na qual se lê: “Ao Diretor [da vila de Estremoz] encarreguei o cumprimento do Diretório e exigi uma matrícula dos índios com seus estados e ocupações para conhecer os vadios”.¹⁵

Entendimento semelhante sobre a permanência da vigência do Diretório tem Marivone Chaim em seu *Os aldeamentos indígenas na capitania de Goiás*, ao demonstrar que, apesar de ter sido “oficialmente extinto no final do século XVIII, o Diretório continuou ainda a vigorar nas primeiras décadas do século XIX na Capitania de Goiás”, como posto na carta régia de 1803 ao governador de Goiás, que reafirmava a validade do Diretório: “ordeno que a sobredita lei de 8 de maio de 1758 e todas as mais que nela se referem se ponham em toda a sua devida e inteira observância”.¹⁶

No livro *Leis e regimentos das missões*, Oscar Beozzo, pesquisador que aceita a extensão para todo o Brasil da carta régia que extinguiu o Diretório em 1798, caracteriza o período entre 1798 e 1845 como um interregno durante o qual “não enquadravam o índio em nenhum regime especial”, sendo, por isso, um “período de instabilidade”, caracterizado pela flutuação na política e nas decisões, “ao sabor de choques que se sucedem entre moradores, caçadores, garimpeiros, viajantes, tropeiros e grupos indígenas cujos territórios e rios são violados” (Beozzo, 1983: 71). Da mesma opinião é Manuela Carneiro

14 Ibid.

15 Ver Dossiê: os índios do Estremoz rebelados, 1822. Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Norte (APERN), Conselho da Fazenda. Ver também Parecer do ouvidor geral da comarca da Paraíba, João Severiano Maciel da Costa, informando que em sua comarca se continuava a respeitar o que estabelecera o rei d. José, 6/6/1807. AHU, cx. 269, doc. 17883; e Carta do governador de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Henriques, ao príncipe, 30/6/1807. AHU, cx. 269, doc. 17883.

16 Carta régia de 18 de agosto de 1803 ao governador de Goiás (citada em Chaim, 1974: 144-5).

da Cunha, quando afirma que, após a revogação do Diretório em 1798, “havia-se criado um vazio que não seria preenchido” (Cunha, 1992: 9).

Na realidade, como o Diretório não tinha sido efetivamente extinto para todo o Estado do Brasil, não havia a necessidade de criar-se um regulamento que o substituísse. Essa situação só seria modificada pela publicação do decreto nº 426, “Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios”, de 24 de julho de 1845, que criou diretorias gerais de índios em todas as províncias imperiais do Brasil e estipulou uma “nova” política indigenista que trazia de volta os missionários religiosos.¹⁷

Como a vigência do Diretório e a ação dos diretores perduram no século XIX, não se evitou a utilização de documentação do início de tal século que pudesse esclarecer um pouco mais a realidade socioeconômica das vilas no momento em que o Diretório efetivamente perdia poder.

Diretório dos índios sob suspeita: violência e exploração

A bibliografia que trata das vilas de índios criadas por ordem do marquês de Pombal em geral aponta vários motivos para o “estado decadente” das mesmas e o “fracasso” do Diretório como política civilizadora dos índios: a má administração, devida ao despreparo dos agentes coloniais; os maus-tratos infligidos aos índios; a exploração da produção econômica indígena; a falta de clérigos seculares nas capitânicas; a aversão dos colonos aos índios.¹⁸

Na capitania do Rio Grande, observou-se de fato a exploração econômica dos índios, assim como a violência contra eles, vinda de muitas direções, mas principalmente das autoridades que os controlavam, como, por exemplo, os capitães-mores.

Em 1805, numa carta ao ouvidor da Paraíba, o secretário de Estado, visconde de Anadia, comunica as “desordens” praticadas pelo capitão-mor do Rio Grande, Lopo Joaquim de Almeida Henriques, que lhe tinham sido relatadas pelo governador de Pernambuco, e ordena que se fizesse uma devassa sobre sua “crueldade e escandalosas culpas”, a fim de que fosse retirado do cargo e remetido à capital de Pernambuco; caso culpado, seria preso.¹⁹ Informou ainda que

no Conselho Ultramarino já havia outras queixas contra ele, como a formada pelo furriel Anacleto Álvares da Silva, diretor dos índios de vila Flor, em que alertava sobre outros casos de violência contra os índios da capitania.

Na referida queixa, o diretor Anacleto expõe uma situação irregular de superexploração do trabalho dos índios, que só podia prejudicar a estabilidade das vilas, pois o serviço exigido dos indígenas não lhes permitia manter suas lavouras e muito menos contribuir para o desenvolvimento econômico pretendido pela Coroa na formação das vilas.

O diretor declara que, ao assumir o cargo em janeiro de 1804, o capitão-mor Lopo Joaquim o mandou devolver todos os índios originários da vila de Arez que estavam morando em vila Flor. Acrescenta que isso se devera ao fato de o diretor de Arez, em conluio com o capitão-mor, obrigar os índios a trabalhar para eles todos os dias, ficando com os rendimentos do serviço: “queriam fazer os índios trabalhar cada dia de serviço todos os meses do ano para o Diretor, de sorte que tendo a vila 200 índios vem a ter o Diretor 200 tostões que faz a soma de 20 mil réis por mês e reduzido a 240 mil réis anual, abolindo e reformando desta sorte o Diretório”.²⁰

Anacleto informa ainda que respondera ao capitão-mor que não devolveria os índios a Arez porque estavam casados com índias de vila Flor, e estas não queriam sair da vila, além de estarem já arranchados em suas terras e não se poder dissolver o matrimônio. O resultado foi que Lopo Joaquim mandou o capitão-mor das ordenanças das Ribeiras do Sul, André de Albuquerque Maranhão, cercar vila Flor com 50 homens para prendê-lo, o que não conseguiu porque Anacleto fugiu e conseguiu chegar a Pernambuco.²¹

Em face dessa e de outras queixas mais, a devassa foi feita e o capitão-mor Lopo Joaquim, considerado culpado por crimes contra o povo e a Fazenda Real pelo Supremo Tribunal do Conselho Ultramarino, sendo preso e encaaminhado para Lisboa.²²

Também o presidente da província, Tomás de Araújo, foi acusado, na década de 1820, de praticar violências contra os índios, mandando que os de

que instaurou o ouvidor sobre o procedimento do governador do Rio Grande do Norte, Lopo Joaquim de Almeida Henriques. 18/4/1807. *Documentos Históricos*, vol. 92, 1951.

20 Queixa do diretor da Vila Flor, ant. a 24/4/1805. AHU-RN, CX. 9, doc. 584, 26/8/1805. Anexo.

21 Carta régia ao governador de Pernambuco, maio de 1806. AHU, cód. 262, fl. 239.

22 Carta do governador de Pernambuco ao príncipe regente. 28/11/1806. AHU-PE, CX. 264, doc. 17668.

17 Sobre o Regimento de 1845, ver Beozzo (1983: 75-87; 168-78) e Moreira Neto (1988: 37-60).

18 Motivos recolhidos na bibliografia analisada por Chaim (1974: 145-54).

19 Carta do visconde de Anadia, secretário de Estado, ao ouvidor da Paraíba. 25/10/1805. *Documentos Históricos*, vol. 92, 1951; Carta do Conselho Ultramarino enviando ao rei a devassa

Estremoz prestassem trabalhos aos luso-brasileiros e fiassem algodão. Segundo Câmara Cascudo, os índios de Estremoz ficaram indignados e ameaçaram marchar sobre Natal para demonstrar sua cólera (Cascudo, 1955: 164).

A violência contra os índios e o abuso de poder, todavia, não estavam restritos aos governadores, como se pode perceber na acusação feita contra o ouvidor da Paraíba, Antônio Felipe, que tirou da vila do Conde, na Paraíba, 60 índios para drenar um alagadiço e fazer um sítio, de onde nunca mais voltaram. O capitão-mor dos índios da vila, José Alves Antunes, se queixou ao governador de Pernambuco de que não podia aumentar a vila, como as autoridades pediam, porque o Ouvidor lhe subtraía “os índios que não tornam, e não tem Diretor, nem terá um enquanto existir tal Ministro que todos tememos mais que o inimigo comum”.²³

Tal ouvidor é o mesmo que, em 1791, mandara buscar índios de vila Flor “para diversos trabalhos de plantas”, sem lhes dar condições de manter suas próprias lavouras para se sustentarem quando voltassem à vila de origem. Além disso, o capitão-mor do Rio Grande informa que muitos dos índios que iam para a Paraíba a serviço do ouvidor continuavam dispersos por lá, sem permissão deste para retornarem.²⁴

De todo modo, a autoridade mais próxima dos índios e responsável por sua administração, o diretor, é a que mais frequentemente aparece na documentação sendo acusada de abuso de poder e exploração do trabalho indígena. Com efeito, a escolha dos homens que assumiriam o cargo de diretor preocupou as autoridades desde o início da criação das vilas, principalmente por causa dos abusos que poderiam ocorrer. Tal inquietação perdurou anos, como se percebe na advertência que o secretário de Estado, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, faz ao conde de Vila Flor, quando este assumiu o governo de Pernambuco em 1764: “A respeito do estabelecimento das Novas Vilas, manda S. M. F. recomendar a V. Excia. o maior cuidado e vigilância sobre os Diretores, para que cumpram com as suas obrigações”.²⁵

A dificuldade na escolha dos diretores para a implantação das vilas se devia, entre outros fatores, aos baixos rendimentos recebidos. Para dirimir

a questão, foi determinado pelo governador de Pernambuco que o diretor fosse oficial militar, e que deveria continuar recebendo o soldo. Mas como o soldo também não era suficiente, a condição de pobreza era comum a muitos diretores, como se percebe neste comentário do governador de Pernambuco sobre um dos componentes da Junta Governativa Provisória, que administrava o Rio Grande desde a morte do capitão-mor Joaquim Félix de Lima: “é um tenente que antes de entrar no Governo se achava na ocupação de Diretor de uma Vila de Índio, onde foi posto para ter com que se alimentar por ser muito pobre e se lhe não pagar os seus soldos competentes”.²⁶

Tratava-se do tenente José Barbosa Correia, diretor da vila de Arez retirado do cargo em 1781 para assumir o governo da capitania, por ser o oficial pago de maior patente na mesma.²⁷ Dois anos mais tarde, numa advertência a respeito da confusão nas diligências oficiais, o governador de Pernambuco apresentou sua avaliação sobre a qualidade dos diretores: “lhe advirto que esse Governo, sendo de outra consideração que não era o da Vila de Índios onde foi Diretor, requer um comportamento sério, refletido para a sua boa administração”.²⁸ Para o governo das vilas, não se requeria, pois, uma administração “séria” e “refletida”.

Segundo Marivone Chaim, os diretores foram os responsáveis pelo “insucesso” do projeto civilizatório metropolitano exatamente por causa de seus baixos rendimentos, o que os fazia explorar os indígenas:

Responsável em grande parte pelo insucesso do sistema adotado pelo Diretório pode ser considerada a modalidade de remuneração dos administradores dos aldeamentos que deveriam receber uma sexta parte dos produtos colhidos e vendidos pelos silvícolas. Em decorrência desta situação, os Diretores, que deveriam zelar pela sorte dos indígenas, tornavam-se beneficiários diretos de seu trabalho, fato que os levou a transformarem o índio de tutelado em verdadeiro servo (Chaim, 1974: 142).

23 Ofício do governador da Paraíba ao secretário de Estado, 10/3/1795. IHGB, Arq. 1, 1, 13, fl. 57-57v.

24 Ofício do governador interino do Rio Grande do Norte ao secretário de Estado. 29/4/1791. AHU-RN, CX. 8, doc. 483.

25 Carta do secretário de Estado ao conde de Vila Flor, 4/8/1764. AHU, cód. 583, fls. 84v-86v. Ver Lopes (2005: cap. 3).

26 Ofício do governador de Pernambuco ao secretário de Estado, 23/10/1786. BNRJ-II-33, 6, 12, fls. 17-19.

27 Registro de uma carta do governador de Pernambuco ao capitão-mor interino do Rio Grande, 29/11/1781. IHGRN, LTPDD, n. 2, cópia 131.

28 Registro de uma carta do governador de Pernambuco aos capitães interinos do Rio Grande. 15/4/1784. IHGRN, LTPDD, n. 2, cópia 141.

Também o governador de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Henriques, tinha em 1807 a opinião de que os baixos rendimentos do cargo só poderiam atrair homens desqualificados: "os ténues rendimentos das Vigarias e Diretorias dos Índios não podem atrair e convidar homens que se assemelhassem aqueles da Antiguidade que se disse que [...] moviam pedras e abrandavam tigres".²⁹

A situação dos diretores, contudo, não parece ter sido sempre de pobreza, a ponto de justificar a exploração dos índios. É conveniente lembrar que tais diretores receberam parte do gado das antigas missões no momento da criação das vilas, e que alguns ganharam porções de terra no termo das vilas administradas. Esse é o caso do diretor dos índios da vila de São José, que recebeu terras em regime de usufruto por ocasião da criação da vila, nas quais, segundo sua viúva, montou um engenho e construiu casa de morada e senzala, demonstrando investimento em benfeitorias na terra e na compra de escravos.³⁰

Por outro lado, os dízimos dos índios eram recolhidos anualmente pelos diretores e seu repasse aos cofres da Provedoria nem sempre ocorria no mesmo ano. Esses dízimos acabavam sendo apropriados pelos diretores por longo tempo, configurando uma renda indireta, que poderia ser investida em agricultura ou criação de gado, e cujos lucros serviriam para se pagar posteriormente a Provedoria. Os dízimos foram recolhidos de maneira constante por todo o período das vilas no século XVIII e quando os diretores ainda recebiam um percentual sobre a produção indígena no século XIX, conforme se constata no registro do recolhimento de 1813 dos dízimos dos índios da vila de São José, que somaram 16\$020 réis, dos quais foram descontados 3\$350 para o diretor José Barbosa Caminha, como "prêmio da 6ª parte".³¹

Além disso, os diretores podiam acumular funções geradoras de outros rendimentos, como mostra o caso dos diretores de Portalegre José Gonçalves da Silva, que em 1762 também era o juiz de órfãos da vila,³² e Antônio Batista Fialho, que em 1782 atuava igualmente como dizimeiro das miunças da

Ribeira do Apodi.³³ Tais cargos com certeza lhes rendiam bem mais que o auferido como diretores.

Em outras palavras, percebe-se que o cargo de diretor de índios podia ser bastante atraente pela série de rendimentos reais e potenciais: os soldos dos postos militares, a sexta parte da produção dos índios, os lucros obtidos no investimento temporário dos dízimos e os rendimentos oriundos de outras funções, algo possibilitado pelo cargo assumido. O cargo de diretor não era, pois, de potencialidade econômica que justificasse ações abusivas, principalmente quando se computa tudo o que se podia usufruir legalmente, somado ao que se podia conseguir além das barreiras da legalidade, como a apropriação temporária de dízimos.

Nesse sentido, não se deve estranhar que muitos diretores se tenham mantido por tanto tempo nos cargos, por vezes uma década, e que muitos oficiais tenham pleiteado tais cargos quando estes ficavam vagos, mesmo tendo de se submeterem a avaliações para saber se cumpriam os "requisitos". Nos processos de substituição, podem-se observar os chamados "requisitos", ou a falta deles, como se mostra a seguir.

Em 1776, por se achar vago o cargo de diretor da vila de São José por desistência do diretor Antônio José Cardoso, adoentado, o governador de Pernambuco nomeou para substituí-lo o cabo de esquadra Antônio Guilherme de Carvalho Bandeira de Melo, lotado na cidade da Paraíba, justificando que este possuía:

os requisitos necessários e confiar da sua atividade e zelo exercerá o referido emprego com toda a exação enquanto por este Governo não lhe for mandado o contrário, percebendo os emolumentos que diretamente lhe pertencem, pelo que mando aos Oficiais da Câmara, ao Capitão-mor dos Índios e o sobredito antecessor lhe deem a posse e juramento de costume.³⁴

Como se pode perceber, desde a criação das vilas os governadores confiavam que seus subordinados militares lhes responderiam e acatariam as ordens. Tal esperança, no entanto, não garantia que o diretor não causasse problemas. Por exemplo, em 1779, o mesmo Antônio Guilherme foi acusado pelos oficiais da Câmara de ter ocultado várias parcelas do adiantamento das

29 Carta do governador de Pernambuco ao príncipe. 30/6/1807. AHU, cx. 269, doc. 17883.

30 Petição de Luiza da Rocha de Carvalho, viúva do capitão-mor João de Oliveira e Freire, ao governador de Pernambuco, ant. a 25/6/1774. IHGRN, LCPCSJM, fls. 113v-115.

31 Certidão do escrivão da Câmara de São José do dízimo dos índios. 6/11/1815. IHGRN, cx. Dízimos Reais (1773-1826).

32 Carta do diretor de Portalegre ao governador de Pernambuco. 15/2/1763. AHU-PE, cx. 99, doc. 7735, Anexo.

33 Dízimos reais da Ribeira do Apodi, 1782. IHGRN, cx. Dízimos Reais (1773-1826).

34 Portaria do governador de Pernambuco ao cargo de diretor da vila de São José. 28/7/1776. IHGRN, LCPCSJM, fls. 121-122.

diárias pagas pelos moradores que contratavam trabalhos dos índios, não registradas nas contas da vila, nem pagas aos mesmos. Atendendo à queixa dos índios, o ouvidor decidiu que os oficiais mandariam “fazer um Edital para que toda a pessoa que desse algum dinheiro ao dito Diretor pertencente aos índios, no termo de oito dias” o declarassem,

a pena de o pagarem segunda vez o efeito que seja; na dita declaração, mandarão vir perante si o Diretor e o ouvirão na presença dos mesmos declarantes e do que acharem mandarão lavrar um termo o qual será assinado por todos para todo o tempo constar, e se o Exmo. Sr. General, a quem pretendo dar parte, determinar outra coisa, o participarei às vossas Mercês.³⁵

Não se encontrou mais nada sobre o fato, no entanto, logo no ano seguinte, em junho de 1780, outro diretor foi nomeado, João Batista de Albuquerque e Melo, com a advertência de que era “obrigado a cumprir o Diretório e ter um Livro numerado pelo Corregedor da Comarca” que servisse “para lançar a Receita e Despesa da Fazenda Real, pertencente à dita Vila, o qual apresentará nas Correições aos referidos Corregedores para nelas ser visto e sem o dito Livro lhe não valerá a nomeação”.³⁶

O livro serviria, por conseguinte, para ajudar o controle do governador sobre os diretores, por meio dos corregedores. Ao que parece, todavia, o uso do livro não garantiu que os diretores da vila de São José exercessem suas ocupações sem burlar as determinações legais. Em 1793, por exemplo, o capitão-mor do Rio Grande, Caetano da Silva Sanches, nomeou interinamente Inácio José Cavalcanti para o cargo de diretor da vila, que se achava “vago por inabilidade de João José da Cunha que a exercia”.³⁷

Mais tarde, em 1810, outros oficiais da Câmara de São José fizeram queixas de que seu diretor recebia o pagamento das diárias e não o entregava aos índios. Além disso, praticava outras irregularidades, apresentadas na representação feita pelo capitão-mor e outros oficiais das ordenanças de índios, pedindo providências contra os abusos e violências do diretor dos índios, tenente João Lins da Silva, a quem apontavam como prepotente, tirânico e causador de:

35 Carta do corregedor aos juizes ordinários da vila de São José. 7/10/1779. IHGRN, LCPCSJM, fl. 138v.

36 Nomeação do diretor da vila de São José. 8/6/1780. IHGRN, LTPDD, n. 2, cópia 118.

37 Registro de nomeação de diretor dos índios desta vila de São José. 30/7/1793. IHGRN, LCPCSJM, fl. 189-189v.

toda a força, violência, lapidação, usurpação das suas honras, privilégios, isenções e do próprio sangue e suor com que regam a terra, sendo tão claros e tão manifestos tantas tiranias, opressões e absurdos obrados por este Diretor apoiado por alguns moradores, que já foi queixado em outra representação apresentada ao Ministro na Correição de 1809, além da queixa que fizeram os próprios índios na Audiência Geral, sem nada ter sido feito.³⁸

Os oficiais das ordenanças de índios se defendiam, alegando que “viviam debaixo do pesado jugo do cativeiro, da tirania e da barbaridade”, e que eram:

os mais prontos em tudo e por tudo, já para os serviços destes na agricultura e para o mais mancio do comércio e muito principalmente para o Real Serviço de V. A. real, já no pau-brasil, já nas faxinas, já nas diligências do Real Serviço, já na guarnição e defesa do Estado, finalmente Senhor, eles assaz contentes com cara alegre estão sempre dispostos a derramar o sangue no Serviço Real de V. A. não como vassalos inúteis, sim como fiéis.³⁹

Pediam que suas queixas fossem ouvidas por um juiz privativo das causas dos índios, pois, como fiéis vassalos, deveriam ter:

a mesma paz e tranquilidade em que devem ser conservados, reparando de uma vez as tristes e desgraçadas consequências a que estão sujeitos com a deserção, porque além de se acharem já no mato 66 casais com famílias inteiras, estão continuando na mesma deserção e certamente se V. A. real lhes tardar com providências deixam de todo a Vila, e procurarão os matos a tornarem-se ao antigo e lastimoso estado, donde pode resultar um grande prejuízo ao real Serviço de V. A., do estado e da Religião.⁴⁰

Os oficiais solicitavam que fossem apuradas as queixas e que se mandasse “restituir a estes pobres e miseráveis vassalos tudo que lhes tem sido usurpado do seu suor”; assinaram o capitão-mor Juvenal Batista Pega, o tenente José Antônio de Lima, o sargento-mor Antônio da Cunha Soares, o capitão Apolinário Pereira Tavares, o tenente Antônio da Rocha Gomes, o alferes Luiz

38 Representação dos oficiais das ordenanças da vila de São José de Mipibu. 22/1/1810. BNRJ – II-32, 28, 015, doc. 1.

39 Ibid.

40 Ibid.

Miguel Soares, o tenente Bernardo de Brito, o sargento Antônio Frias do Amaral, o alferes Estevão Soares e o cabo de esquadra João Barbosa.⁴¹

Como se verifica, os oficiais das ordenanças de índios tinham consciência de que, para a segurança e defesa da colônia, as autoridades coloniais sempre tinham contado com soldados indígenas. Utilizaram esse dado para lembrar à Coroa sua responsabilidade em mantê-los em segurança, alegando que a ausência desta era a causa das “deserções”, que em nada contribuíam para o desenvolvimento das vilas. Ao que parece, contudo, nenhuma providência foi tomada contra o diretor, pois, em 24 de maio de 1811, os oficiais da Câmara de São José fizeram novo requerimento, explicando mais detalhadamente o que passavam com o diretor João Lins da Silva, como se verá nos parágrafos a seguir.⁴²

Disseram que viviam contentes, tranquilos e em paz com sua liberdade, sem opressão alguma, nem usurpação de honras, bens, terras e trabalhos no tempo dos pretéritos diretores, até que o diretor alferes Manoel Ferreira Cordeiro foi obrigado pelo capitão-mor do Rio Grande do Norte, José Francisco de Paula Cavalcanti de Albuquerque, a deixar o cargo, a fim de que João Lins da Silva ficasse em seu lugar.

Logo após tomar posse, o diretor os forçou a servi-lo como escravos, obrigando-os a carregar capim, água e lenha sem pagamento algum, e tirou mais dois homens, além dos que ficavam à disposição para os serviços da Coroa, para trabalhar para ele no serviço braçal, sem recompensa alguma além do limitado sustento do jantar. Dessa forma, suas famílias acabavam padecendo durante toda a semana, expostas à fragilidade e à miséria. Lembram que o diretor fazia isso com a autorização do capitão-mor e contra o estabelecido no Diretório, que permitia que o diretor recebesse apenas a sexta parte da produção agrícola negociada pelos índios e proibia que tivesse dois “escravos” por semana a seu serviço.

Frisaram ainda que, caso um dos índios adoecesse em serviço, morreria de fome e necessidade, pois a condição atual “era pior que a de escravo e cativo, porque o supradito diretor nada perde destes dois miseráveis”, e por isso não cuidava deles. Queixaram-se ainda de que o diretor punha “na cabeça dos suplicantes tabuleiros de doces e mais especiarias a vender pelas ruas desta Vila, serviço este próprio neste país das escravas fêmeas”. Obrigava-os a fabricar telha, tijolo e louça, fazendo-os trabalhar na retirada do barro, no

corte da lenha e em seu transporte para fazer o “seu escandaloso negócio e interesse”. Lamentavam-se igualmente de que, com suas exigências, não podiam trabalhar em suas lavouras – o diretor, assim, deixava de cumprir o Diretório nos §21 a 26, que determinavam que tivesse cuidado especial para que todos os índios fizessem roçados suficientes para suas famílias e o comércio com a vizinhança, e plantassem feijões, milho, arroz e outros gêneros.

Relataram que desde a posse, em 1807, o diretor extorquia seus salários e ganhos das mais diferentes formas: semanalmente, escolhia um ou dois dos índios “para irem trabalhar aos moradores, cujo jornal não veem porque lhes toma a título de ser para obras desta Vila as quais não aparecem”, apesar de a vila receber foros pelas terras arrendadas, com os quais poderia pagar as obras; cobrava dos suplicantes 320 réis por casal, a título de pagamento ao vigário da desobriga quaresmal, mas nada lhe dava, ficando os suplicantes devedores do pároco e tendo de pagar a dívida com feijão, rapadura, cana, fumo, sal e farinha. Onerou-os em mais 320 réis para a festa de São Gonçalo Garcia, da irmandade dos índios, retirados de seus jornais contra sua vontade, sem jamais festejar o dito santo; cobrava-lhes de novo os dízimos anteriormente pagos – por isso, “nunca acabam de pagar; não plantando os suplicantes e por isto não podem ver os seus jornais”.

Queixavam-se ainda de que, quando o diretor João Lins os levava a fim de trabalhar para os moradores, obrigava que estes deixassem em sua mão, antecipadamente, todo o dinheiro que os índios deveriam receber, o que ia contra o Diretório, que determinava que o pagamento ficasse num cofre até ser pago aos índios, ao final do trabalho. Nesse momento, no entanto, os índios recebiam não seu pagamento, mas mercadorias, fumo, sal e farinha, de acordo com a vontade do diretor e não com o acordado.

Quanto a seus filhos, diziam que o diretor os “alugava” aos moradores, tomando as soldadas recebidas, “consumindo tudo em si, como sucedeu a Luiz Tavares com seu filho, além de outros mais”. Além disso, com a chegada do diretor, os meninos ficaram sem mestre até março de 1809, quando chegou o mestre José da Rocha e “entrou logo o supradito Diretor no seu exercício de tirar jornais dos suplicantes a título de ser para o Mestrado”.

Também quanto aos trabalhos para a Coroa afirmavam que o diretor os explorava, como no caso da retirada de madeira para a fabricação de 12 “caixas de guerra” para a tropa miliciana de Natal, pelas quais recebeu 48\$000 e nada pagou aos índios, alegando que “as fizeram sem despesa algum; antes sustentando-se a si mesmos, prejudicando suas famílias, ele recolheu tudo o que foi recebido da Fazenda Real”. Da mesma maneira, quando o capitão-mor do Rio Grande convocou os moradores do termo de São José para tra-

41 Ibid.

42 Ibid.

balhar no aterro da lagoa de Guaraíras, pagando a cada escravo ou morador como diária \$320 réis, o diretor só deu aos índios 160 réis por dia, ficando com o restante do dinheiro.

Disseram ainda que ele fez semelhante extorsão no ano de 1807, quando, por causa da rigorosa seca, mandou que o capitão-mor das ordenanças e seus oficiais rompessem e abrissem o alagadiço junto ao rio Mipibu para que, depois de seco, pudessem plantar em suas terras úmidas. Declararam que 50 homens trabalharam por 15 dias, em duas repartições, uma de 20 e outra de 30 homens, sem receber sustento algum. Com o alagadiço esgotado e já pronto para se fazer a divisão de lotes, em vez de os índios os receberem, foram dados ao alferes Luiz Manoel de Albuquerque Maranhão, primo do capitão-mor da capitania, ficando os índios "sem pagamento pelo seu serviço e das necessidades que sofreram em tão rigoroso aperto, além de não terem mais alagadiços onde os suplicantes se possam abrigar, cujo serviço a 200 réis por cada dia, como trabalharam os suplicantes sustentando-se cada um a si, importa em 150 mil réis o trabalho".

Ao final, os oficiais das ordenanças, representando os demais índios de São José, pediam que suas queixas fossem averiguadas e que o serviço do alagadiço do rio Mipibu e outros trabalhos feitos lhes fossem pagos.⁴³ Com efeito, em correspondência entre o conde de Aguiar, na Corte no Rio de Janeiro, e o governador de Pernambuco, ordenou-se a substituição imediata do diretor, explicando-se os motivos:

Sendo presente ao Príncipe Regente Nosso Senhor a informação e parecer de V. S. sobre o requerimento de Juvenal Pereira Batista, Capitão-mor dos Índios da Vila de São José de Mipibu, como também as informações que deu o Ouvidor da respectiva Comarca a respeito do dito requerimento e dos outros dois dos Índios da mesma Vila, e verificando-se por elas, que o Diretor deles João Luis [sic] da Silva, não obstante os conservar em disciplina rigorosa, e ter aumentado a Vila com novas casas, e evitado desordens e roubos, tem algumas qualidades que não são boas, e que os Índios vivem descontentes e desgostosos: é servido ordenar, que se remova esta Diretoria para outra pessoa, contra a qual não haja tanta prevenção.⁴⁴

43 Ibid.

44 Ofício do conde de Aguiar ao governador de Pernambuco. 24/5/1811 (citado em Cunha, 1992: 77).

Constata-se que, apesar das "qualidades" favoráveis à colonização, como a capacidade para o controle dos distúrbios e o desenvolvimento da vila, no ano seguinte o diretor João Lins da Silva foi substituído por José Barbosa Caminha, embora nada tenha sido ordenado para compensar economicamente os índios reclamantes.⁴⁵

Problemas semelhantes a esses eram comuns nas capitanias anexas a Pernambuco, como os registrados na queixa feita pelos oficiais da Câmara da vila de índios de Arronches, no Ceará, que bem demonstra a abrangência da violência praticada pelos diretores. Nela, os oficiais comentam que a rainha estabelecera nova determinação sobre a administração dos índios para tentar diminuir a opressão. De fato, em 1786, em face de repetidas queixas sobre o procedimento dos diretores, a rainha ordenou aos ouvidores da comarca e provedores da Fazenda Real que ficassem responsáveis por examinar "o estado dos índios e o comportamento do Diretores, procurando remediar por todos os modos possíveis as vexações que contra os mesmos índios se praticarem".⁴⁶

Tal época é a mesma da ordem régia segundo a qual a arrecadação dos dizimos dos índios deixava de ser feita diretamente pelos diretores, como estabelecido no Diretório, e passava a ser realizada por meio de arrematações, como os outros tributos coloniais.⁴⁷ Acredita-se que essa medida está diretamente relacionada aos desvios e à má administração, semelhantes aos aqui apresentados, que envolviam os diretores das capitanias do Rio Grande e do Ceará. Tais medidas, no entanto, protegiam apenas os numerários que deveriam ser auferidos pela Coroa, permanecendo os índios submetidos aos desmandos dos diretores.

Na tentativa de solucionar os abusos praticados pelos diretores, em 1799 o bispo de Pernambuco, d. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, propôs ao secretário de Estado Rodrigo de Souza Coutinho, responsável pelas confabulações que levaram à carta régia que extinguiu a vigência do Diretório na capitania do Pará, que os vigários das vilas assumissem as diretorias:

45 Certidão do escrivão da câmara de São José do dizimo dos índios. 6/11/1815. IHGRN, CX. Dizimos Reais (1773-1826).

46 Carta do secretário de Estado ao ouvidor geral do Ceará. 3/7/1786. AHU, cód. 584, fls. 65v-66. Ver também Cópia do Diretório para Pernambuco, mandada fazer pelo provedor da Fazenda Real da Paraíba. 22/7/1785. BNRJ-I-3, 2, 2, fl. 13-13v.

47 Real Erário, Capitanias do Brasil, Rio Grande do Norte - Provedoria. Arquivos Nacionais/Torre do Tombo - Lisboa (AN/TT). Livro 737 (1800), fl. 2v.

[...] o estado a que se acham reduzidos estes índios é digno de compaixão, porque sendo eles como são muito pobres pela sua muita preguiça e aversão que têm ao trabalho, principalmente de lavoura e não tendo os Diretores ordenado maior do que uma pequena parte do produto do trabalho dos mesmos índios, não há um homem capaz e de probidade que se queira sujeitar a viver nos sertões no meio de gente tão bruta por uma tão pequena conveniência; daqui surgiu o costume de se mandar para Diretor dos Índios não aquele que é mais capaz, mas sim aquele que mais pede e intriga para ir servir o dito posto; que pela maior parte é um homem não só incapaz, mas até indigno, sem costumes, sem moral, e que só se vai servir dos braços daqueles miseráveis, castigando-os rigorosamente para fazer a sua maior conveniência; enfim os Diretores são quase todos tirados da classe daqueles soldados perversos que nem para o serviço prestavam, e até mesmo da classe dos lacaios e dos forçados das galés.⁴⁸

Como se constata, para o bispo os culpados pelo “insucesso” do Diretório, além dos próprios índios, eram os diretores, por causa de sua pouca formação intelectual e moral, e de sua ânsia por maiores rendimentos. Também essa proposta de proteção dos índios contra os abusos descritos não foi efetivada.

Apesar de quase 30 anos de afastamento, uma opinião semelhante pode ser observada na informação, datada de 1827, que o vice-presidente de Pernambuco deu ao Império quando questionado sobre a situação dos índios de sua capitania:

Julgando [o rei d. José] em sua sabedoria que o Diretório por si só não tinha forças bastantes para destruir a imoralidade, e o estado de abatimento, e aviltamento, em que se achavam, promulgou em seu favor segundo a marcha da Monarquia leis de honra, reabilitou-os; reabilitou-os para todos os cargos honoríficos, e fez transcendente a nobreza à sua posteridade [...] Todos esses cuidados do bom Rei foram baldados: nada há tão sagrado, de que se não abuse, contra a opinião pública em vão ameaçam as Leis. Os Diretores espirituais, e temporais abusaram dos poderes, que lhes foram conferidos para a administração e nada melhoraram os indígenas do duro estado, em que os conservaram os Franciscanos e Jesuítas [...] e dos cuidados e trabalhos daquele Monarca só tiraram cômodos os Diretores, que tanto escaldaram

48 Ofício do bispo de Pernambuco ao secretário de Estado. 23/3/1799. AHU-PE, CX. 207, doc. 14108.

aos índios, que de todo perderam o amor ao trabalho, de que não viam fruto, vivendo hoje em contínuo ócio, em estado de aviltamento, e miséria, sem interesse, sem amor de família, em pior estado ainda do que o de selvagens, tendo o seu número diminuído em todas as Vilas muito mais de dois terços, e isto em um país protetor da propagação pela sua salubridade.⁴⁹

Percebe-se que nessas impressões está a origem da ideia de que os diretores foram os responsáveis pelo “insucesso” do Diretório. Acredita-se, porém, que o “insucesso” do Diretório, em que pese a real exploração dos diretores, deva ser creditado aos objetivos econômicos exploratórios da colonização.

Pensa-se conforme a opinião de Bert Barickman, ou seja, a despeito da exploração efetiva a que muitos diretores submetiam seus administrados, o Diretório falhou em seu objetivo de fazer dos índios vilados um estrato camponês livre que sustentasse uma economia voltada para o mercado principalmente porque tinha outro objetivo, concomitante, conflitante e contraditório: o de oferecer os mesmos índios como mão de obra barata aos colonos luso-brasileiros (Barickman, 1995: 325–68). Tal situação, portanto, inviabilizava qualquer possibilidade de real investimento pessoal dos índios em suas lavouras, além daquele que produzia miserável sobrevivência.

Ademais, não se pode esquecer que a introdução de colonos em terras anteriormente de índios missionários também contribuiu para que o quadro de empobrecimento dos índios vilados se agravasse, pois diversas partes produtivas do território foram ocupadas por colonos, fazendo com que muitos índios ficassem sem terras e, portanto, livres para atender exatamente à demanda colonial por mão de obra barata.

Não é possível avaliar o que pensaram ou sentiram os índios quanto a isso, apenas se pode recordar que os objetivos econômicos malogrados eram dos colonizadores. Vale argumentar, todavia, que, enquanto o Diretório, do ponto de vista colonial, falhou em suas metas “civilizadoras” e econômicas, os índios venceram em sua resistência à imposição de uma política econômica que atendia ao mercado colonial, apesar da grande vigilância, da exploração e do controle a que foram submetidos, bem como da extrema pobreza em que sobreviviam.

Por outro lado, nota-se que os índios, por intermédio de seus representantes – oficiais das ordenanças e das Câmaras –, conseguiram que muitas de

49 Noção sobre a índole, costumes e inclinações dos índios. Recife. 5/4/1827, por José Carlos Mayrink da Silva Ferrão (citado em Naud, 1971: 331).

suas queixas fossem ouvidas e atendidas, o que permite a conclusão de que a figura do “índio passivo”, assim como a do “índio indolente”, é uma construção textual colonial usada para favorecer a dominação e o controle sobre a população indígena, mas não pode ser encarada como representativa de um povo que continuava lutando por direitos e respeito.

Referências bibliográficas

- AGUIAR, Sílvana
(1999) “O triunfo da (des)razão: a Amazônia na segunda metade do século XVIII”. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de
(1990) “Os vassallos d’el Rei nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental (1750–1798)”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense.
(2003) *Metamorfoses indígenas: identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- ALMEIDA, Rita
(1997) *O Diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: EdUnB.
- BARICKMAN, Bert
(1995) “Tame Indians, ‘wild heathens’ and settlers in southern Bahia in the late Eighteenth and early Nineteenth Centuries”, *The Americas*, vol. 51, n. 3.
- BEOZZO, Oscar
(1983) *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
- CASCUDO, Luiz da Câmara
(1995) *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional/MEC.
- CHAIM, Marivone
(1974) *Os aldeamentos indígenas na Capitania de Goiás: sua importância na política de povoamento (1749–1811)*. Goiânia: Oriente.

- COUTINHO, d. José Joaquim da Cunha de Azeredo
(1828) *Ensaio econômico sobre o comércio de Portugal e suas colônias*. Lisboa: Academia Real de Ciências.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.)
(1992) *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação (1808–1889)*. São Paulo: Edusp/Comissão Pró-Índio de São Paulo.
- DOMINGUES, Ângela
(2000) *Quando os índios eram vassallos: civilização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- KOSTER, Henry
(1816) *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Recife: Governo do Estado de Pernambuco, 1978.
- LOPES, Fátima Martins
(2005) “Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII”. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco.
- LOPES, Maria de Jesus dos M.
(1996) *Goa setecentista: tradição e modernidade (1750–1800)*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa.
- MOREIRA NETO, Carlos Araújo
(1988) *Índios da Amazônia: da maioria à minoria*. Petrópolis: Vozes.
- NAUD, Leda Maria Cardoso
(1971) “Documentos sobre o índio brasileiro (1500–1822) – 2ª parte”, *Revista de Informação Legislativa*, vol. 8, n. 29, Brasília.

História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, séculos XVIII–XIX

Introdução

A reconfiguração contemporânea da noção de direitos dos índios estimula cada vez mais a busca dos fundamentos históricos e jurídicos das atuais demandas por reconhecimento dos movimentos indígenas na documentação de arquivo. Ora, se renunciarmos ao pressuposto ingênuo de se imaginar o processo histórico como uma sucessão linear de fatos que podem ser reconstruídos por meio da análise de documentos, como queria até pouco tempo (e ainda quer) certa historiografia positivista, e aceitarmos o desafio de buscar nos registros não “fatos”, mas movimentos de construção, desconstrução, rearticulação e negociação de sentidos, os documentos oferecem-nos fragmentos de configurações sociais e simbólicas em construção. Em outros termos, a análise da documentação antiga (que, no caso da história indígena, é em sua maioria de produção missionária ou envolve sua atuação), se conduzida de maneira a evitar uma simples busca filológica de “origens” e promover uma compreensão processual das relações entre acontecimentos e representações, mostra um panorama extremamente complexo, cuja característica histórica principal é o intercruzamento de percursos de conflitos e mediações.

Valendo-se de alguns documentos concernentes a aldeias missionárias do São Francisco, o artigo propõe uma reflexão histórico-antropológica sobre a chamada “perda de visibilidade” dos índios do Nordeste. O pano de fundo teórico é a proposta de uma antropologia histórica entendida como esforço metodológico de historicização tanto de seu objeto quanto de suas categorias de análise. Esse tipo de abordagem revelou-se fecundo em outros trabalhos (Pompa, 2006, 2008), ao permitir compreender o percurso histórico de algu-

mas categorias analíticas que escorregam facilmente do âmbito missionário para o antropológico, e vice-versa (a de “religião”, a de “conversão” e até mesmo a de “cultura”), até se reorganizarem semanticamente no plano político da demanda por direitos identitários.

Utilizando a mesma abordagem quanto à análise da documentação sobre os índios do São Francisco produzida ao longo dos séculos XVIII e XIX, aparecerá claro que esta, além de revelar os processos históricos de fusão de grupos indígenas com a população rural (o “desaparecimento”) ou, ao contrário, de manutenção e estabelecimento de autonomia cultural (a “resistência”), aponta o processo de construção do próprio conceito de índio, de sua natureza, da possibilidade de sua retomada para a humanidade e a civilização. Nessa construção, a noção de “sedentarização” desempenha papel fundamental por se definir em oposição ao “nomadismo”, um dos sinais diacríticos mais fortes da barbárie. Entre recuos e avanços, entre a possibilidade de trazer o *genus angelicum* dos índios para a civilização cristã e a impossibilidade de reduzir o “bicho bravo” à lógica civilizadora do projeto nacional, joga-se a partida da invisibilização do índio do Nordeste, ao mesmo tempo que se colocam as bases da emergência étnica contemporânea, ao se construir, no plano da mediação política e simbólica, o conceito de “terra indígena”.

As fontes relativas aos aldeamentos na região do São Francisco entre os séculos XVIII e XIX mostram um quadro de extrema mobilidade indígena na região. Longe de remeter apenas a um processo de dispersão de grupos devido a pressões externas, essa mobilidade traduz práticas culturais e estratégias políticas de sobrevivência que passavam pela “fuga”, pela articulação com outros grupos ou pela ocultação de visibilidade enquanto índios. Tais processos evidenciam a construção social e histórica da relação espaço-território/etnia. Trata-se de uma nova dimensão, acredito, da dialética, identificada por João Pacheco de Oliveira entre *territorialização* e *etnificação* (Pacheco de Oliveira, 1999a). Se a última pode ser definida como movimento de imposição territorial e de definição de etnia de fora para dentro, a documentação trazida aqui evidencia um percurso de territorialização realizado pelos próprios grupos indígenas à luz das categorias instituídas pelo mundo colonial, naquilo que – parafraseando o próprio Pacheco de Oliveira – poderíamos chamar de “viagem de ida”.

O sertão como espaço móvel

Já nos primeiros relatos coloniais, a categoria *tapuia* construiu-se colada à noção de *sertão*, espaço do imaginário em que se deslocava, cada vez mais

longe, a alteridade bárbara que a conquista e a colonização incorporavam aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial. Os Tapuia do sertão – “aliados infernais” dos holandeses e, sucessivamente, “bárbaros” a serem destruídos em guerra justa (Puntoni, 2002) – foram os depositários de todos os sinais da selvageria construídos pelo imaginário medieval e renascentista, entre os quais a falta de morada estável. Enquanto as aldeias de índios conquistados “desciam” para mais perto da palavra cristã dos missionários, dos currais ou dos engenhos, os “Tapuia” afastavam-se: a alteridade antropológica em que se acumulavam os signos da barbárie – da feitiçaria ao canibalismo – ia se deslocando para um “mais longe” geográfico, nas serras inacessíveis, “nas brenhas do centro dos sertões”, para usar as palavras de Jaboatão. Não resta dúvida de que nas fontes há uma espécie de “nexo fisiológico” sertão/Tapuia: o sertão, bem como seus habitantes, é um espaço, uma humanidade, um conceito *móvel*. A isso, em definitivo, remete a atitude missionária: a ideia de preencher esse espaço vazio e domesticar a selvageria.

Entre os últimos anos da década de 1660 e o final do século XVII, foram fundadas as aldeias jesuíticas e capuchinhas na região sertaneja, concentradas basicamente na região do submédio São Francisco e na área da bacia do rio Itapicuru e sertão das Jacobinas. A coincidência com o período de maior recrudescimento da “guerra dos Bárbaros” é evidente: os missionários foram um elemento essencial do plano do governo que previa, de um lado, a construção de uma “barreira” de aldeias de “índios mansos” e, de outro, o controle – por meio dos descimentos e aldeamentos – dos “Tapuia”¹ pacificados. Com efeito, além da região mencionada, foram fundados aldeamentos nos sertões mais longínquos do Açu, do Apodi (Rio Grande do Norte) e da serra de Ibiapaba (Ceará).

Os “Tapuia” das aldeias jesuíticas foram fundamentalmente Kariri, mas nas aldeias acabaram se misturando outras etnias ou talvez subgrupos kariri (nunca houve consenso entre os estudiosos). Alguns grupos são descritos em detalhes, entre os quais Sapoyá, Payayá e Xocó, todos na região das Jacobinas. Sobre as missões do São Francisco, são citados Acará, Procá e

1 Correndo o risco de repetir o óbvio, vale a pena lembrar que o termo “tapuia” não é um etnônimo, e sim uma categoria colonial. O mundo “tapuia” foi pensado, desde o começo da colônia, em oposição ao mundo tupi: feroz habitante do sertão, o “tapuia” é a alteridade humana radical presente em toda a literatura do século XVI ao século XVIII. Nas crônicas, à extraordinária homogeneidade cultural dos Tupi da costa se opõe a excepcional diversidade cultural e linguística dos povos do sertão: gente “de língua travada”, segundo a célebre expressão jesuítica.

Rodelas, Paiacu, Icó e Janduí são os “Tapuia” das missões do sertão do Rio Grande do Norte.

A denominação “pagi Tapuyarum” só aparece nos catálogos a partir de 1679. Com base em documentos anteriores, sabemos que ao menos desde 1667 havia as seguintes aldeias: São Francisco Xavier, nas Jacobinas, Itapicuru, Massacará e Jeremoabo (estas destruídas por Garcia d’Ávila em 1669); Santa Teresa dos Quiriris, em Canabrava. Sucessivamente, formaram-se as aldeias de Nossa Senhora da Conceição de Natuba e da Ascensão do Saco dos Morcegos (a futura Mirandela). Depois, em terras mais distantes, em Sergipe d’el-Rei, foi fundada a aldeia de Jerú, que aparece no catálogo de 1692.

Quanto aos capuchinhos, a missão dos “barbadinhos” franceses na região do São Francisco começou por volta de 1670 e continuou até 1702, ano de sua expulsão. Depois de um breve interregno carmelita, as aldeias foram entregues aos capuchinhos italianos em 1709. Com base numa série de fontes,² pode-se dizer que as aldeias capuchinhas do São Francisco, entre 1741 e 1745, às vésperas da extinção, eram as seguintes:

Aldeia	Orago	Nº de índios	Nação
Axará	Nossa Senhora de Belém	260	“Procás” e “Brancarurus”
Vargem	B. Serafim	320	“Procás” e “Brancarurus”
Pambu	Nossa Senhora da Conceição	360	Cariri
Aracapá	São Francisco	260	Cariri
Cavalo	São Félix	200	Cariri
Arapuã (Irapuã)	S. Antônio	200	Cariri
Rodelas (comarca de Jacobina)		600	“Procás”
Porto da Folha (Sergipe)	S. Pedro	320	“Urumarus”
Pacatuba (Sergipe)		560	Caxagos

As relações e cartas missionárias oferecem informações preciosas para entender-se a complexidade dos vínculos entre missionários, indígenas e poder colonial, principalmente no que diz respeito à conceptualização dos índios e à gestão do território, oferecendo exemplos extraordinários da precariedade dos equilíbrios, em contínuo processo de reajuste e rearticulação.

2 Os documentos consultados foram “Notícia geral desta capitania da Bahia” (Caldas, 1759), “Informação geral da capitania de Pernambuco” (1759), o volume XXI de *Annalecta Ordinis Minorum Cappuccinorum* (1905: 182–6) e o relatório de frei Francisco de San Giovanni in Marignano, citado em Regni (1916, vol. 2: 575–ss), que fornece o número de habitantes.

Na segunda metade do século XVII, os jesuítas foram – mesmo no interior de vários conflitos – os protagonistas da construção do sertão como espaço vivido do desenho divino sobre a humanidade. Todas as cartas jesuíticas insistem no que Serafim Leite define como “caráter andejo” dos índios do sertão (Leite, 1945: 290). “Tapuia” instáveis ou “fujões” eram os 900 Kariri de Canabrava dos quais fala Jacques Cockle na ánuia de 1690. Não passavam de 470 quando, em 1758, a aldeia recebeu o nome de vila de Pombal. Instáveis eram também os Kariri da aldeia da Ascensão do Saco dos Morcegos, que se encontrava numa região seca. Nela os índios não ficavam estavelmente, mas apenas seis meses por ano. Nos outros seis, metiam-se pelos matos, em busca de água, “morrendo lá crianças e catecúmenos sem batismo, e os batizados tornando tão gentio como antes”, como diz Vieira na carta em que, como visitador geral, mostra-se favorável à transferência da missão em 1691 (citado por Leite, 1945: 291).³

Vale lembrar que os relatos holandeses sobre seus “aliados infernais”, os Janduí Tarairiú, os descrevem como nômades, descendo do sertão para o litoral na época da safra do caju e de seca: “Na estação do caju, que é em Novembro, Dezembro e Janeiro, descem às praias, porquanto pouco ou nenhum caju se encontra muito para o interior. Assim regulam-se pelas estações do ano para procurarem o seu alimento” (Herckman, 1886: 279).

Os documentos portugueses produzidos durante a chamada “Guerra dos Bárbaros” (1650–1720) definem os inimigos “Tapuia” como nômades, caçadores/coletores e ladrões de gado dos vaqueiros. Por isso conseguem atacar e escapar, enquanto as tropas são mais lentas, pelo peso dos mantimentos e das armas: os índios não têm casas, nem aldeias, nem roças. O nomadismo, em suma, é sinal diacrítico para definir sua alteridade:

... não têm aldeias nem parte certa em que vivam e sempre andam volantes, sustentando-se algumas vezes dos frutos da terra e caça que matam e outras de algum gado que lhes dão os vaqueiros ou eles roubam [...] não os poderão alcançar pela ligeireza com que este gentio marcha e pouco peso das armas que levam sem lhes ser necessário carregar mantimentos com que se hão de sustentar.⁴

3 Apesar do voto favorável de padre Vieira e da pressão dos padres da aldeia, a junta das missões votou contra sua transferência (Leite, 1945).

4 Consulta do Conselho Ultramarino. 30/3/1688. AHU, Rio Grande, cx. 1, citado em Puntoni (2002: 143).

O tradicional “nomadismo” por ocasião da seca deve ter continuado na época das missões, sobretudo porque estas não conseguiram oferecer aos índios meios de sobrevivência. Miséria e falta de alimento e água são mencionadas continuamente também nas relações capuchinhas. É o caso da aldeia de Aracapé, ponto de observação privilegiado da obra de conversão dos índios e da infundável *querelle* entre Martinho de Nantes e Francisco Dias d’Ávila. De lá os índios fugiram várias vezes, instigados pelo próprio Dias d’Ávila ou por causa da seca; por exemplo, quando as terras da aldeia foram invadidas pelos cavalos do poderoso curraleiro (Nantes, 1706).

Mesmo assim, a saída das aldeias é interpretada pelos padres como “fuga”. Nas cartas oficiais se fala frequentemente da necessidade de restituir às aldeias seus índios, como se lê no documento a seguir:

[...] se me representou que algumas vezes lhe fizeram queixa os Padres Superiores das [...] Missões do Tapuias Guiriris que alguns Índios se ausentavam de suas Aldeias para outras Aldeias do Gentio da mesma nação: a saber a do Sum, do Fernando, do Tucano, do Massacurá, de Sergipe d’El Rei, da Pacatiba, e para a da Cachoeira, sendo muitos já batizados e casados, deixando suas legítimas mulheres e tomando outras gentias, com grande detrimento de suas almas, escândalo da Nossa Santa Fé e perturbação das ditas novas cristandades, e convém que os ditos Índios cristãos da Administração dos Religiosos da Companhia se conservem nas suas Aldeias nas formas das ordens d’El Rei meu Snr. Ordeno aos Capitães dos ditos distritos a quem esta for apresentada e seus Oficiais, reduzam as suas Aldeias todos os Índios que se acharem fora delas, e os entreguem logo, intimando esta ordem aos capitães das Aldeias dos Gentios que os não consintam nas ditas aldeias com pena de serem castigados na forma que parecer conveniente. Bahia, 24 de janeiro de 1685. O marquês.⁵

Esses documentos revelam elementos significativos do sistema social “tapuia”: de um lado, as aldeias pareciam estar inseridas, à revelia dos padres e do governo, num complexo circuito de parentesco que ultrapassava os limites impostos pela territorialização missionária; de outro, ele estaria num itinerário preestabelecido de transumância, ligado às estações e à disponibilidade de determinados recursos, *in primis* a água. As queixas permanentes dos missio-

5 Ordem dada pelo Marquês Gv. e Capitão Geral ao Padre e Prov. da Companhia de Jesus para se recolherem os Índios que andam fora de suas Aldeias. Manuscrito, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Ms. 512-12 cód. II-33, 28, 11.

nários por conta das “fugas” dos índios das aldeias mostram a persistência do caráter móvel da apropriação indígena do espaço, em oposição à atribuição forçada de um território por parte dos agentes coloniais, desde os descimentos jesuíticos do século XVI até as reduções, as mudanças, as transferências e as supressões de aldeias da época pombalina e, depois, imperial.

A articulação do circuito de parentesco numa rede que ultrapassava a dimensão das aldeias se depreende também das entrelinhas dos documentos missionários, por exemplo, no manuscrito de Bernardo de Nantes, ao contar o episódio em que o bandeirante Domingos Jorge Velho conseguiu “evangelizar” os Kariri da ilha de Irapuã que os capuchinhos tentavam converter, sem sucesso, havia muito tempo:

Ao se despedir, ele se colocou com sinceridade ao meu dispor para qualquer serviço, e eu aceitei, principalmente para a redução daqueles rebeldes, dizendo que ele iria ao serviço de Deus para castigar os principais levantados, que impediam aos outros de abraçar o cristianismo, além de eles serem o refúgio de todos os fugitivos de nossas Missões, que abandonavam frequentemente suas esposas verdadeiras para procurar lá outras pagãs, não havendo nem a força nem os meios para retirá-los de lá (Nantes, 1702, s/p).

Do lado jesuíta são descritos episódios análogos. Por exemplo, em 1678, tendo os Kariri de Canabrava matado um europeu “por uma justa vingança”, foi declarada a guerra justa contra eles – muitos foram mortos e outros escravizados. O padre Jacques Cockle foi até a Bahia para tratar com o novo governador a devolução de “seus” índios. Foi convocada “uma reunião de Religiosos e Administradores”, evidentemente a Relação da Bahia, que declarou a guerra injusta e mandou os índios de volta para suas aldeias. Nessa reunião, como consta na *Rélation* de Martinho de Nantes sobre o episódio, encontrava-se também o padre capuchinho Anastácio de Audierne, que estava lá para libertar alguns índios “seus” (da aldeia de Pambu, no São Francisco) que, em visita aos “seus parentes”, os Kariri de Canabrava, foram escravizados junto a estes.

Muitas aldeias, ao longo de sua história, foram anexadas a outras por ordem do governo e também por iniciativa própria dos indígenas. Um exemplo dessas passagens encontra-se num documento anexo à consulta do Conselho Ultramarino de 18 de junho de 1696:

Por quanto me consta que os índios das aldeias, do Achará e da Rodela e os do Caruru que ao presente assistem na ilha de Zorobabé com outras a estas ultimamente agregadas por minha ordem debaixo da administração dos

Padres da Companhia de Jesus no rio de São Francisco não tem distrito bastante, certo e livre de terra para a sua vivenda, em que possam fazer pacificamente as suas lavouras [...] atendendo ao número dos índios que atualmente estão nas ditas aldeias; e que agora e pelo tempo futuro a elas se hão de agregar de outras aldeias menores, e ranchos espalhados de tapuias sem doutrina e direção por este sertão, para atalhar os ditos inconvenientes e perturbações sinalo por distrito dos que moram na aldeia do Achará, que são quase seiscentas almas, a ilha chamada das Éguas, a do Achará e o Uxucu, e a do Caburé. [...] E logo a aldeia de Rodela à qual ordenei se juntassem os índios de outra aldeia do Herenipó, sinalo por distrito as ilhas que chamam Jetiná, Vakayiviri, Viri Pequeno, Pedra e Araticu. [...] E aos índios da aldeia de Caruru que passaram por minha ordem e se agregaram a outra aldeia de Zorobabé sinalo por seu distrito a ilha que chaman de Zorobabé, com duas outras menores adjacentes.^{6,7}

Conflitos

Em meados do século XVIII, com a radical mudança da política indigenista do governo (leis de 1755 e Diretório pombalino), terminou a experiência das aldeias missionárias no sertão do São Francisco. Costuma-se datar nessa oportunidade o início do processo de “desaparecimento” ou “perda de visibilidade” dos grupos indígenas do sertão, mediante sua diluição na população sertaneja, paralelamente ao aparecimento da categoria “caboclo”, negadora da identidade indígena.

6 A todas essas novas formações de aldeias foi destinada também uma légua em quadra na terra firme da Bahia, conforme o alvará de 23 de novembro de 1700: “Eu El rei faço saber aos que este meu Alvará em forma de Lei virem, que por ser justo se dê toda a providência necessária à sustentação dos Párcos, e Missionários, que assistem nos dilatados Sertões de todo o Estado do Brasil, sobre o que se tem passado repetidas ordens, e se não executam pela repugnância dos Donatários e Sesmeiros, que possuem nas terras dos mesmos Sertões: Hei por bem e mando que a cada uma Missão se dê uma légua de terra, em quadra para a sustentação dos Índios e Missionários, com declaração que cada aldeia se há de compor ao menos de cem casas, e sendo de menos, e estando algumas pequenas juntas ou separadas umas das outras em pouca ou menos distância se repartirá entre elas a dita légua de terra em quadra. [...] E as tais Aldeias se situarão à vontade dos Índios, com aprovação da Junta das Missões, e não ao arbitrio dos Sesmeiros ou Donatários; advertindo-se que para cada Aldeia e não para os Missionários mando dar esta terra, que pertence aos Índios e não a eles”. Cf. Informação geral da capitania de Pernambuco” (1749), *Anais da Biblioteca Nacional*, n. 28, 1906, p. 393.

7 Ordem que passou o Senhor dom João [de Lencastro] sinalando distrito a três aldeias do Achará, Rodelas e Caruru no Zorobabé. Citado por Regni (1988: 325–6, v. 1, doc. XXXIV).

Diferentemente dos jesuítas, expulsos em 1759, os capuchinhos foram testemunhas e artífices desse processo. A análise dos documentos produzidos pelas missões capuchinhas, ou envolvendo sua atuação, permite-nos acompanhar dois processos, articulados entre si. De um lado, no plano da história concreta dos grupos indígenas do sertão do São Francisco, o esvaziamento das aldeias missionárias, por causa de epidemias, fugas, rebeliões ou fusões de várias aldeias, intensifica o fenômeno, já presente anteriormente, da movimentação de grupos e, portanto, o trânsito cultural na região. De outro, no plano epistemológico da construção de um quadro de referência em que a alteridade indígena adquiria sentido, operam-se a revisão do paradigma “jesuítico” do índio como *genus angelicum*, passível de civilização e conversão, e a elaboração de um novo paradigma, no qual o índio é posto à margem do consórcio civilizado seja pela falta de “humanidade”, seja pela concentração de “vícios”, próprios à humanidade. Isso quer dizer que, ao lado do conhecido “desaparecimento por decreto” dos povos indígenas do Nordeste, pode-se perceber a construção ideológica desse desaparecimento, o que viabilizou a também conhecida “perda de visibilidade”.

A primeira metade do século XVIII foi um período crítico para as missões, em que os padres se viram obrigados a deixar os índios “voltarem à vida nômade, por causa de sua extrema miséria”. Vários missionários se sucederam nas aldeias, mas ficaram pouco tempo. Alguns permaneceram por mais tempo, mas o importante é frisar que a catequese nas aldeias tornou-se quase “itinerante”, conforme a movimentação dos índios de uma aldeia para outra, e das aldeias para o mato.

Acompanharemos adiante as oscilações demográficas das aldeias do São Francisco. Antes, porém, é interessante determo-nos um pouco na análise do *Paralelo dos missionários capuchinhos e jesuítas do Bispado e capitania de Pernambuco*, de Jerônimo Mendes da Paz, escrito em 1762, numa época de franca propaganda anticapuchinha e antijesuítica (cf. Silva, 1937: 313–33). O panfleto, que se insere na *querelle* entre capuchinhos, de um lado, e a jurisdição episcopal e o governo de Pernambuco, do outro, denuncia uma série de crimes dos capuchinhos italianos das ilhas de Aracapé e Pambu, durante a assistência de Posidonio da Mirandola, Bernabé da Tedaldi e João Baptista de Caramanico. Os castigos eram em geral devidos à feitiçaria e o enterro dos cadáveres, realizado no mato (*in saltu*). Jerônimo Mendes transcreve o registro de óbitos, escrito pelos próprios missionários,⁸ em que frei Bernabé da Tedaldi assim registra a

8 Esses documentos, de autoria missionária, encontram-se no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Papéis Avulsos, Bahia, docs. 5357 e 5358.

morte do membro de seu rebanho: "No dia 3 de outubro de 1753 morreu no tronco João da Costa, desta missão, cujo corpo, sendo feiticeiro, foi queimado no meio da aldeia. [...] No mesmo ano e mês, a mulher de Antonio Gomes, com mais de 60 anos, deixou a vida sem se arrepender, e seu corpo foi enterrado no mato, da bruxa que era, e autora de muitos crimes".⁹

Entre as acusações de Jerônimo Mendes contra os capuchinhos há as de roubo de gado e de usurpação de terra dos índios para arrendá-las aos colonos. Contra tais acusações, segundo o tenente, de nada adiantava recorrer ao governo de Pernambuco ou da Bahia, já que os capuchinhos não permitiam o ingresso da Justiça secular em suas aldeias. Os missionários impediam igualmente o ingresso de portugueses nas aldeias, mesmo que fosse para a missa (frei Ângelo de Oneglia, de São Félix, dizia "ite missa est" antes de o dia clarear). Isso também é bastante significativo, pois muda completamente a perspectiva do primeiro período da missão dos capuchinhos franceses, nos anos 1680, quando as aldeias missionárias eram, conforme os relatos de Martinho e Bernardo de Nantes, um ponto de encontro e de troca, material e simbólica, entre índios, negros e colonos.¹⁰

9 "diae 3 octobri [1753] Joanes da Costa huius missionis animam redidit i compedibus cuius corpus postea et feticeirus in médio aldeae fuit combustum [...] eodem anno ac mense [agosto de 1753] [...] uxo Antoni Gomes plusquam 60 impaenitens decessit e vita, cum corpus tumulatum fuit in saltu et venefica quae erat e multis criminibus obnoxia".

10 Conforme as relações de Martinho e Bernardo de Nantes, as aldeias capuchinhas se tornaram um caldeirão de línguas e de traduções, sobretudo porque as funções religiosas eram abertas também a brancos e negros. De acordo com Bernardo, nessas ocasiões havia dois sermões: "um em português, para os Brancos que não entendiam a língua dos Índios, e o outro em índio, para os Índios que não sabem a língua dos Brancos". Cf. *Rélation de la Mission des Indiens Kariris du Brésil situés sur le Grand Fleuve de S. François du côté du Sud a 7 degrés de la ligne equinoxiale*. Le 12 septembre 1702, pour F. Bernard de Nantes, capucin prédicateur missionnaire appliqué. Biblioteca José Mindlin, São Paulo. No caso de São Pedro de Porto da Folha, era na aldeia indígena que portugueses e escravos assistiam à missa, e havia duas: uma rezada em kariri e outra em português. Martinho de Nantes escreve: "[...] a capela de Pambu, construída pelos portugueses, toda de taipa. Reúnem-se aí, pelo Natal e na Páscoa, vindo de trinta léguas e mais em redor, para aí cumprirem as suas devoções" (Nantes, 1706: 35). Quanto à ilha de Aracapé, pode-se dizer a mesma coisa: não era uma ilha de evangelização indígena, mas estava inserida numa rede de relações sociais da qual faziam parte curraleiros, vaqueiros, soldados e escravos. Por ocasião da eleição do capitão da aldeia em substituição ao que morrera, os índios estavam divididos entre o irmão e o genro do defunto. Não havendo acordo, resolveram concordar com a arbitragem de "três portugueses, seus vizinhos e amigos" (: 37).

Finalmente, a acusação de sublevar os índios contra os colonos e os funcionários do governo é o oposto especular da queixa permanente dos capuchinhos contra os colonos, a de fomentar as rebeliões dos índios contra os missionários, bem como as fugas das aldeias. Do ponto de vista político, esse foi um período extremamente confuso e violento, e a documentação reflete tal situação. O ódio de Jerônimo Mendes contra os capuchinhos se deve ao fato de terem tentado impedir a execução das ordens recebidas. Com efeito, Jerônimo Mendes executou algumas "diligências" por ordem do governo de Pernambuco, notadamente a "redução" (esse é o termo usado em seu documento) de diversos grupos indígenas (estamos nos anos da supressão). Pelo Paralelo, temos notícia da mobilização ulterior de grupos indígenas no sertão do São Francisco:

Também os capuchinhos são sublevadores de índios para que eu não possa observar as ordens do meu general. O P. Fr. Ângelo de Onelia fez uma prática sediciosa aos seus índios agourando-lhes as muitas infelicidades que lhes aconteceria na companhia de outros índios com que se haviam de ajuntar da povoação da ilha Santa Maria, para onde eu os mandava reduzir.¹¹ Os Pe. Fr. José de Monticeli e Fr. João Baptista de Caramanico por ocasião de poder inspirar nos índios e moradores máximas sediciosas e de desobediência, e perturbar-me na execução das ordens que me se cometem se passaram à parte da Bahia e se meteram [...] ambos nas vizinhança da povoação de Assunção, para onde reduzi os índios do Sorobabé, Avaré e Pambu, e os silvestres Oés, Xocós e Pipipans donde tem como bloqueada esta povoação, e aos índios que passam por uma e outra parte dão os seus conselhos todos encaminhados a perturbar-me na execução das ordens que me cometeu o Ex.mo Senhor general de Pernambuco e de fato desertaram¹² (citado em Silva, 1937: 331).

A enorme mobilidade, espontânea ou forçada, de grupos diferentes entre as aldeias do São Francisco, e além dessa área, é confirmada em outro trecho do mesmo documento:

Os índios do Axará por indução do Pe Fr. João Baptista de Caramanico, e a estes defende o Pe. Fr. Carlos de São Secundo, missionário de Rodelas, para

11 De acordo com o relatório de frei Bernabé da Tedaldi, Ângelo de Oneglia estava na aldeia de Pacatuba (Regni, 1988, vol. 2: 585).

12 Não podemos esquecer que pelas ilhas do São Francisco passa a divisa entre Pernambuco e Bahia, causa ulterior de conflito entre a jurisdição dos bispados das duas províncias.

que não voltem a esta povoação, chegando a amotinar não só índios de sua missão senão aos moradores portugueses contra o capitão-mor daquela aldeia, que com meios suaves e brandura os pretendia reconduzir à povoação de que fugiram. [...] o Pe. Fr. Xavier Maria de Genova, depois de se despedir em dia de novembro do lugar de Aracapé onde tinha sido missionário e de chegar ao Rodelas, tornou a voltar sem negócio algum ao lugar de sua habitação antiga e se situou na povoação da freguesia do Pambu, donde mandou ao governador dos índios assistente na povoação de Santa Maria que lhe mandasse àquele lugar os índios de Aracapé para novamente se despedir deles os índios do Pambu depois de darem princípio a se situarem na povoação de Assunção abandonaram tudo o que já tinham ali principiado, e se meteram outra vez no Pambu negando obediência ao seu capitão-mor (: 331).

Não foram esses os primeiros episódios de índios do São Francisco “amotinados”,¹³ mas foram os primeiros passos para a supressão das aldeias do São Francisco e a dispersão de sua população. A crônica da extinção está nos relatórios de Tiago de Levanto, de 1762, e de Joaquim de Veneza, de 1766, assim como em outros documentos conservados no arquivo de Propaganda Fide,¹⁴ em que se lê a versão capuchinha das acusações de Jerônimo: para os religiosos, as rebeliões não eram instigadas pelos padres, que tentavam antes dissuadir os índios do propósito de exterminar os invasores. É interessante notar que no documento militar os colonos, tradicionais inimigos dos missionários, se situam (ou são situados) numa posição de aliança com os religiosos e com os índios contra o poder central. Em que pese a propaganda do sargento-mor Jerônimo Mendes de Paz, o documento apresenta uma situação de reajuste permanente das redes de alianças entre os atores sociais no sertão do São Francisco.

Em resumo, o panfleto salienta mais uma vez um aspecto específico da situação das aldeias indígenas na época: a extrema mobilidade, espontânea ou forçada, de grupos diferentes entre as aldeias e além delas. Ao passo que a dispersão da população indígena do São Francisco não constituía uma novidade para os índios nem para os missionários, o momento histórico específico da implantação do Diretório e da supressão das aldeias missionárias promoveu

13 Lemos na carta patente do sargento-mor Manuel Martinhos Brandão: “obrando em tudo como honrado soldado intimando aos índios da missão de São Pedro da Aldeia dos Onumas e os da Pacatuba, que se achavam amotinados para sossegarem nas alterações em que estavam procedendo” (Doc. Hist. LIX, 157-60, citado em Dantas e Dallari, 1980: 177).

14 Cf. *Scritture Riferite nei Congressi - America Meridionale* (SCAM) 3, p. 400-550.

um tipo diferente de conceituação a respeito do episódio: foi o início do processo de “desaparecimento” dos grupos indígenas do sertão.

No quadro das relações existentes à época entre Igreja e Estado – respectivamente representados pela Ordem Menor dos capuchinhos e pelo governo de Pernambuco – houve troca de acusações entre missionários, soldados e colonos quanto à responsabilidade pelas rebeliões e as fugas de índios. A pesquisa de antropologia histórica, em vez de voltar-se para buscar uma “verdade dos fatos” por trás dessas acusações, procura desvendar os campos de relações, alianças e conflitos em que se constroem identidades e alteridades no cenário do nascente regime pombalino. Em meados do século XVIII, o controle sobre os índios é o objetivo principal da ação de colonos, missionários e funcionários do governo. Por outro lado, a barganha por melhores condições de inserção no mundo colonial, por meio de alianças ora com um, ora com outro representante desse mundo, revela a ação indígena de contrastar uma história que se dá sem ou contra eles, e de se situarem como atores sociais da colônia.

Nesse sentido também pode ser lida a questão da violência nas aldeias. Em que pese a propaganda anticapuchinha de Jerônimo Mendes, vale a pena lembrar que a historiografia capuchinha rejeita obviamente as acusações, mas não os fatos, apenas atribuindo os castigos excessivos às autoridades indígenas nas aldeias, os capitães dos índios, ou *mataroa*. Pelos relatos de Martinho e Bernardo de Nantes referentes ao “antes” da catequese e a grupos não catequizados que lhes eram contemporâneos, a acusação de feitiçaria era permanente entre os Kariri: toda morte era atribuída à feitiçaria. Os capuchinhos franceses relatam muitos episódios relativos à morte e à queima dos acusados de feitiçaria. Pode-se inferir daí que a prática da feitiçaria, bem como seu castigo, era uma das várias dimensões do “trânsito” ou da “tradução” de elementos da fé cristã de uma linguagem (a católica ocidental, veiculada pelo missionário) para outra (a dos Kariri, para os quais o universo da feitiçaria continuava dando sentido ao mundo). A aparente violência das autoridades indígenas no castigo dos crimes de feitiçaria pode ser enxergada pelo prisma simbólico, mostrando não uma cega e inútil “resistência” no apego às práticas tradicionais, e sim uma maneira de inseri-las no interior de um código simbólico compartilhado por outros atores sociais, pelo qual se dava a leitura das relações sociais e de poder.

Isso se torna claro nos documentos em que os próprios índios pedem ao governador para retornar à ilha do Pambu, mostrando que conhecem e utilizam os códigos e as linguagens coloniais, a noção de direito à terra, a existência de uma relação de vassalagem/proteção entre a Coroa e os súditos – sua própria condição como índios cristãos. O governador, pouco mais de um ano após a redução, ordenou o retorno dos índios à ilha do Pambu:

Meu Amigo os requerimentos que se metem feito por parte dos Índios, que v. m. estabeleceu na Ilha da Assumpção, para se transferir a dita Vila para a do Pambú, onde logravam as vantagens de maior fertilidade pela melhor qualidade de que se compõem as terras desta, e das Ilhas que lhe são adjacentes [...] situar logo na referida Ilha do Pambú, para onde Sua Excelência Reverendíssima e eu com o parecer do Doutor Ouvidor pelas circunstâncias ponderadas, os mandamos logo transferir com todos os das Aldeias que estão unidos à da Assumpção, com os paramentos precisos a ornar-se a Igreja de todo o necessário, incluindo as Imagens, principalmente a do Orago, ficando por este modo denominando-se a Ilha do Pambú, Vila da Assumpção.¹⁵

Uma tabela elaborada por Vittorino Regni com base em vários relatórios de prefeitos, feitos entre 1722 e 1760, é um instrumento útil para acompanhar a curva demográfica nas aldeias (nem sempre decrescente, como se pode ver entre os anos de 1732 e 1738, na compilação de um mesmo prefeito), bem como a mobilidade indígena entre aldeias ou aldeias e mato, como se pode depreender, por exemplo, dos dados de 1758.

Os documentos inéditos e impressos coletados por Beatriz Góis Dantas (1980) a respeito de São Pedro em Porto da Folha permitem confirmar a mobilidade indígena: a alteração dos dados populacionais de São Pedro entre 1802 e 1845 (de 231 a “mais de 100 casais”) poderia ser motivada pelo abandono do lugar ou, ao contrário, pelas migrações para a aldeia, como aconteceu em 1823, quando:

[...] ao romper da aurora do dia 3 deste mês aportaram para esta missão todos os índios de Águas Belas, pertencente à Capitania de Pernambuco, com seus oficiais maiores e inferiores, dizendo que abandonaram sua missão por motivos justos, e que os vassalos fiéis em todo lugar obedecem e servem a seu soberano. Por ora só tomei conhecimento de 60 arcos.¹⁶

Tabela 2

Aldeias	1722 ^a	1730 ^b	1732 ^c	1735 ^d	1739 ^e	1745 ^f	1758 ^g	1760 ^h		
	famílias	não adultos	adultos				residentes	dispersos		
Aracapé	86	156	90	360	170	260	350	98	95	100
Araripe	—	300	24	600	—	—	—	—	—	—
Axará	60	143	117	260	164	260	100	72	muitos	uns 80
Cavalo	76	90	70	250	163	200	120	89	66	80
Irapuá	80	97	75	170	11	200	110	106	33	100
Pacatuba	80	360	200	460	320	560	450	460	—	460
Pambu	90	220	152	400	230	360	300	250	100	250
R. de Contas	—	348	34	300	354	386	200	—	—	—
Rodelas	90	566	370	650	560	600	300	200	100	+ 200 ⁱ
São Pedro	53	250	160	150	260	320	270	200	60	+ 200 ^j
Vargem	—	180	124	—	185	320	250	120	50	120

^a Relatório de Francisco de San Giovanni de Marignano.

^b Relatório de Possidônio de Mirândola.

^c Relatório do procurador geral.

^d II Relatório de Francisco de San Giovanni de Marignano.

^e III Relatório de Francisco de San Giovanni de Marignano.

^f Relatório de Romualdo de Borgo San Donnino.

^g Relatório de Bernabé da Tedaldi.

^h II Relatório de Bernabé da Tedaldi.

* A diminuição tão radical da população deve-se a um problema de contagem, já que foi desmembrada a parte da aldeia que se achava em território pernambucano.

15 Carta ao sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz sobre se mudar a Vila da Assumpção para o Pambú, emitida por Luiz Diogo Lobo da Silva, Governador de Pernambuco. 29/1/1762. Biblioteca Nacional, Divisão de Manuscritos, cód. 258, 1-12, 3, 35 (Andrade, 2002: 287-8).

16 Ofício do vigário de São Pedro, diretor de índios, o presidente da Província. 6/4/1823 (Dantas e Dallari, 1980: 151).

De resto, a Relação dos habitantes da freguesia Missão de São Pedro em Porto da Folha, de 1829, citada pela mesma autora, informa que dos habitantes da missão apenas 56% eram naturais da aldeia; o restante provinha de Curral dos Bois, Rodelas, Águas Belas, Pacatuba, Colégio, Traipu e Pambu. Por outro lado, da população da missão 44% migrara para outras aldeias do São Francisco. Isso explica por que a aldeia, originariamente habitada pelos Aramuru, possuía no século XIX metade da população composta por Romaris (Aramuru) e a outra por Ceocosés (Xocó). Aires de Casal comenta a respeito da situação: “ainda hoje repugnam aparentar-se uma com a outra” (Casal, 1817: 251).

Na Informação do ouvidor de Sergipe, José Antonio Alvarenga Barros Freitas, de 13 de outubro de 1803, sobre as missões de sua comarca, diz-se que em Pacatuba havia 300 casais e em São Pedro, 50. A Informação relata que esses índios tinham sido civilizados, dedicavam-se à lavoura, a maioria deles sabia ler e escrever, viviam em paz e obedeciam às leis (citado por Regni, 1988, vol. 2: 257). A partir dos dados fornecidos por Luiz Mott vemos que também aqui o contingente populacional estava sujeito a grandes variações por causa de mudanças forçadas (1986: 73, 91). Depois de ter mais de 700 índios, em 1802, Pacatuba viu sua população diminuir, contando menos de 600 indígenas em 1830; enquanto isso, como vimos, os habitantes aumentavam em São Pedro, por causa dos migrados.

Estaria aqui um exemplo da origem dos “índios misturados”, que constitui foco importante na antropologia contemporânea no Brasil (Pacheco de Oliveira, 1999a, 1999b)? Ainda que possa ser importante acompanhar o percurso linear dessa “mistura”, parece mais profícuo, do ponto de vista antropológico, identificar a dialética entre acontecimentos e a construção de representações a partir dos – e determinando os – acontecimentos.

Mudança de paradigma

Como vimos, antes mesmo da supressão das aldeias e da intensificação do processo de dispersão dos índios do sertão do São Francisco, iniciara-se uma revisão radical do paradigma construído na época das missões jesuíticas e dos capuchinhos franceses. No caso das missões indígenas, o golpe decisivo contra a catequese tradicional foi dado pelos decretos de 6 e 7 de abril de 1755 (a partir dos quais se elaborou o Diretório geral dos índios, de 1757, levando à extinção quase completa das missões), que proclamaram, de uma só vez, a liberdade dos índios e o afastamento dos religiosos da administração temporal das aldeias, bem como fixaram a elevação das mais populosas à

categoria de vila, transformadas em seguida em freguesias e entregues ao clero secular.

As leis de 1755 mantinham o missionário com exclusivas funções espirituais, enquanto o poder temporal era entregue a pessoas leigas, sujeitas ao governador e ao Poder Judiciário. Isso implicou a reorganização da administração das aldeias, em que foi criada uma nova hierarquia, normalmente escolhida entre a população indígena: chefe responsável, sargento-mor, capitães, alferes e meirinhos. A historiografia contemporânea jesuítica (Serafim Leite) e a capuchinha (Metodio da Nembro, Vittorino Regni) consideram essa reforma jurídica um desastre do ponto de vista da catequese, pois os índios, entregues a si mesmos e dispersos pelas matas, não podiam mais ser alcançados pelos missionários para o trabalho espiritual, sendo notória a incúria do clero diocesano (os “padres do hábito de São Pedro” nos documentos antigos).

A mesma postura crítica caracteriza os documentos capuchinhos da época, nos quais descobrimos pormenores interessantes quanto à questão do exercício do poder temporal nas aldeias. A esse respeito são esclarecedores os relatórios do prefeito frei Bernabé da Tedaldi, enviados à Propaganda Fide em 1758 e 1760, ou seja, às vésperas da supressão das aldeias. Os documentos são conservados no arquivo da Propaganda Fide, razão pela qual utilizamos aqui o resumo de Vittorino Regni:

Conforme seu parecer os índios eram “protervos e rebeldes”, relutantes e volúveis em seguir os ensinamentos do missionário. Se se submetiam à disciplina e participavam das funções litúrgicas, faziam-no mais por temor dos castigos de que por convicção pessoal. Como consequência, o resultado da obra de evangelização se limitava a garantir a graça do batismo às crianças que morriam na infância e impedir que os adultos cometessem o mal mediante uma vigilância atenta e contínua. A semente da palavra não aprofundava as raízes em seus corações e, tão logo se sentiam livres do controle do missionário, caíam imediatamente nos antigos erros e nas práticas supersticiosas anteriores. E para fomentar a desordem e a libertinagem se juntava a ação nefasta dos colonos e dos exploradores de toda espécie, que procuravam se aproveitar da confusão para destruírem a missão e se apoderarem de seus bens. As severas medidas adotadas pelos missionários na segregação das comunidades indígenas dos influxos do ambiente externo não eram suficientes, e muitas vezes aconteceu que, por instigação dos colonos, se verificaram verdadeiros motins no interior da aldeia. Fr. Bernabé referia, como exemplo, a rebelião dos índios da Vargem que, em 1759, se recusaram de prestar serviço para as necessidades da missão, manutenção da igreja e sustento do missionário (Regni, 1988, vol. 2: 176).

Vários dados importantes emergem desse documento: alguns constituem *topoi* narrativos desde a época dos capuchinhos franceses e dos jesuítas, como a inconstância dos indígenas, que, se abandonados a si mesmos, voltam a antigas superstições, e a responsabilidade dos colonos pela “perdição” dos índios. Outras observações, porém, são inéditas: a imagem negativa dos índios, a ideia da necessidade das “severas medidas”, os castigos, as revoltas contra os missionários.

Outra fonte, que conhecemos pela transcrição datilografada do frei Fidelis de Primiero, é útil para ilustrar essas mudanças de concepção que se concretizam na prática dos aldeamentos. O documento, conservado no arquivo dos capuchinhos de São Paulo, chama-se *Viaggio in Africa e América portoghese fatto dal padre Annibale da Genova missionario apostolico cappuccino* (citado por Regni, 1988, vol. 2: 178–80). Encontra-se aqui a descrição da vida e da disciplina de uma aldeia, Mipibu, em Pernambuco, onde Aníbal de Gênova foi fazer uma missão para substituir frei José Antonio de Mondovi. A organização da aldeia, de tipo militar, baseava-se numa disciplina férrea, imposta pelo padre e mantida pelas autoridades indígenas. O tempo era marcado com rigor, ninguém podia afastar-se sem autorização do missionário, a quem eram entregues as chaves da aldeia, que permanecia trancada à noite. A observância da liturgia e dos princípios de vida “civilizada” era imposta pelo medo, já que os “Tapuia” eram “preguiçosos, supersticiosos, ávidos dos bens alheios, falsos, luxuriosos e infiéis”, e não faziam questão de pedir os sacramentos para seus parentes moribundos.

A aldeia, nesse final de administração capuchinha, parece mais um quartel, fechado a qualquer ingerência externa, do que o ponto de encontro e troca, material e simbólica, entre índios, negros e colonos do primeiro período da missão, nos anos 1680, algo descrito nas *Rélations* dos capuchinhos bretões a propósito, por exemplo, de São Pedro de Porto da Folha, Aracapé e Pambu.

Também no que diz respeito à conceptualização do “Tapuia” e à possibilidade de catequese, há uma diferença profunda entre os dois períodos. Com efeito, os “preguiçosos, supersticiosos, ávidos, falsos, luxuriosos e infiéis” de Aníbal de Gênova e os “protervos e rebeldes” de Bernabé são, para Bernardo de Nantes, uma espécie de *genus angelicum*, conhecedores “por natureza” dos preceitos evangélicos de pobreza e simplicidade, além de terem uma “ideia confusa de um deus”:

Os índios [...] não conhecem a providência, e embora não conheçam o Evangelho, eles põem na prática seus preceitos, até mais estritamente do que esperaríamos. Não é preciso dizer a eles *quod de vestimento non solliciti sint* [para que não se preocupem]. É preciso pregar o contrário, pois para eles é um excesso e para nós o grande trabalho de corrigi-los. E embora não te-

nham feito voto de pobreza, eles são no entanto tão apegados a esta virtude evangélica que possuem apenas arco e flechas (Nantes, 1702: s/p).

Em meados do século XVIII, portanto, a situação da catequese indígena e sua construção ideológica nos documentos capuchinhos estavam profundamente mudadas e denunciavam a crise profunda, interna e externa, que levaria à supressão das aldeias, imposta pelas autoridades, mas no fundo preanunciada por parte significativa da Ordem. O clima de desconfiança na catequese e de franca propaganda anticapuchinha tem um exemplo significativo no panfleto de Jerônimo Mendes da Paz, obviamente definido pela historiografia capuchinha contemporânea como obra mentirosa por ter como objetivo prejudicar a Ordem. Constitui-se, contudo, num interessante exemplo de comparação com a documentação capuchinha, o que nos leva a perceber a complexidade das relações – de aliança e conflito – entre os numerosos agentes sociais da colônia nesse período e nessa área.

Depois da supressão, com os capuchinhos transformados em funcionários e destituídos de sua autoridade temporal sobre os índios (denunciada por Jerônimo Mendes), as atividades missionárias foram praticamente interrompidas, considerada a forte política anticlerical pombalina. Enquanto crescia o apostolado entre a população “cabocla” do sertão, mediante as “missões volantes”, os capuchinhos achavam definitivamente inútil e até danoso o trabalho com os índios, “desprovido de raciocínio e critério”, conforme o relatório do prefeito Ambrósio de Arcevia, de 1804, já que se resumia a batizar crianças e absolver moribundos. O prefeito chegou a propor a extinção definitiva das aldeias (apenas Rodelas, Pacatuba e Porto da Folha tinham sobrevivido à supressão), visto que a maioria dos missionários não suportava o trabalho com os índios e pedia à prefeitura da Bahia e à Propaganda Fide para ser destinada a trabalhos menos ingratos, justamente as missões “volantes” (Regni, 1988, vol. 2: 258–ss). Além do mais, como vimos, a partir dos anos 1740 a população indígena das aldeias do São Francisco sofreu brutal queda demográfica. O arquivo da Propaganda Fide conserva material bastante significativo a esse respeito, como o referido relatório, bem como várias cartas de missionários, inclusive aquela em que frei Marcelo de Carmagnola fala da objeção de consciência dos religiosos destinados à longínqua missão de Rodelas.

Encontra-se um exemplo da visão capuchinha da inutilidade da catequese indígena em carta do famoso Apolônio de Todi, o “apóstolo do sertão”, que, como quase todos os outros missionários de sua época, ocupou-se tanto da catequese dos índios quanto das “missões volantes”. A carta, enviada a Balthazar da Silva Lisboa, que a publicou nos Anais do Rio de Janeiro, em

1837, é datada de 1804, mas se refere à sua atuação em Rodelas nos anos 1780. Ela começa declarando ser o autor “bem prático de índios”, tendo missionado entre eles durante cinco anos e mais 22 anos nas seguintes vilas e aldeias:

[...] principiando do sertão do norte: Vala de Abrantes, Maçarandopio, Carmo, Agrazeda, Japarutuba, Pacatuba, Colégio S. Pedro, Pão de Açúcar, Curral dos Bois, Rodelas, Massacará, Saco de Morcegos, Canabrava, Natuba, Saúde, Jeru. Pela parte pois do sul fui a Una, Santarém, Barcellos, Olivença e Alameda, além de outras Aldeazinhas, que não tinham nem Padre e nem eram Vilas nem Freguesias, mas Arraiais encostados às Freguesias de moradores (citado em Lisboa, 1837: 181).

É interessante o fato de a maior parte dessas aldeias e vilas serem as antigas aldeias jesuíticas, os *pagi tapuyarum* do sertão das Jacobinas, como no caso de Curral dos Bois, Massacará (estas nunca foram vilas e passaram aos franciscanos antes da expulsão dos jesuítas), Rodelas, Saco de Morcegos, Canabrava, Natuba, Jeru. Vale notar também que Apolônio, em 1804, utiliza o antigo nome das aldeias em vez do adotado nas vilas pombalinas: Mirandela (Saco dos Morcegos), Pombal (Canabrava), Soure (Natuba), Távora (Jeru). Isso revela continuidade entre a missão jesuítica e a capuchinha não apenas na administração das aldeias, como na prática das missões “volantes”.

Portanto, parece-me que V. S. não duvidará do meu dizer, tendo visto mais e menos que couda são os Índios, que são gente sem nenhum préstimo, por serem falsos, preguiçosos, vingativos e luxuriosos ao último excesso. E por esse motivo a gente índia não se pode atrair com o Céu, porque a fé deles não é firme; não se pode atrair com a riqueza, porque não fazem caso nenhum dos bens do mundo, nem com os pontos de honra, porque são sem vergonha. *Enfim são bichos, que só com o medo se alcança alguma cousa deles.* [...] Em quanto pois a se fazer Vilas de Índios, V. S. [...] visto que não são nem Vilas nem Aldeias, mas uns quatro Índios bêbados, um com o nome de capitão-mor, outro de sargento-mor, outro de Juiz ordinário, outro de Órfãos, sem governo nenhum, com um Escrivão branco pior que eles; e os mais metidos nos matos, vivendo de gentios, que em fim só diferem dos bravos de serem batizados, não perseguem os moradores, e mais nada. Antes estas Vilas que fizeram são cousas de tornarem muitos Índios em Gentios bravos. Os que inventaram de se fazerem Vilas dos Índios pensavam de fazer bem, como na verdade parecia, que unindo-se duas ou três povoações de Índios em uma Vila que fizesse o número de três ou quatro mil pessoas, pudessem viver, governar e conservar-se com

os moradores. Porém a experiência tem feito ver em todas as partes que foi a ruína deles, porque nem tomaram o governo dos moradores, nem ficaram mais civilizados do que eram reduzidos pelos Missionários, e só o fruto que aparece é irem tornando à gentilidade e braveza. [...] *A natureza do Índio o inclina excessivamente para o mato e a ser Gentio*; por isso em prática se conhece, que da liberdade que se concedeu a eles pelo novo Diretório, de estar aonde lhe parecer com os moradores, é a causa de tornarem-se a encher os matos de Índios (citado em Lisboa, 1837: 181–2, grifos adicionados).

Curiosamente, essa opinião ecoa as descrições de documentos oficiais, como a Memória sobre a capitania de Sergipe, de 1808, a respeito de Pacatuba:

Nesta missão habitam setecentos índios, os quais são dirigidos por um religioso capuchinho italiano. As índias são muito cheias de simplicidade e inocência, porém os índios vivem errantes e esta é a causa de sua pobreza. Alguns se ocupam na caça e na pesca e isto mostra que ainda *vivem inclinados ao estado selvagem*. Os lavradores circunvizinhos experimentam grande detrimento da parte destes índios *tão pouco industriais*. Esta missão não oferece mais coisa alguma de notável (citado por Mott, 1986: 90–1, grifos meus).

Sobre São Pedro: “Em distância de 30 léguas pelo rio acima da vila de Propriá, se acha a missão de S. Pedro, na qual há um capuchinho italiano que dirige 300 índios muito indolentes, os quais vivem de pesca e muita pouca mandioca que plantam” (citado por Mott, 1986: 90–1, grifo adicionado).

A mencionada carta de frei Apolônio de Todi também é esclarecedora acerca da prática da missão, que se constrói colada à conceptualização do índio:

Pois é preciso reparar que devendo-se andar logo a converter uma Aldeia de Gentios bravos, carece de insinuar-se o Missionário pouco a pouco, acarinando-os ora um ora outro, dando-lhes contas de vidro, que os Índios estimam muito, especialmente se são brancas. [...] Além de tudo isto se carece de sermos *acompanhados de alguma pessoa armada*, porque uma cousa é ir missionando, e ir a pouco entrando entre os Gentios, que já ficam inclinados à Fé, outra é ir de repente, sem comunicação nenhuma entre eles, pois se de todos os Índios ninguém se deve fiar deles, muito menos dos bravos. [...]

Em quanto pois ao modo que se há de ter em aldear os Índios bravos, deve ser, que não há de ser contra a vontade com força de armas e bandeiras, mas primeiro o Missionário é que deve trabalhar *por meio de Índios que saibam a sua língua*, instruindo-os, catequizando-os e, pouco a pouco, com

a mansidão possível, capacitá-los e atrair o afeto deles, para pois saber também a vontade deles, para onde querem morar, quando a Aldeia não se possa fazer onde eles moram. Pois os gentios, ainda que bravos, têm seus Chefes, seus Grandes, que ganhados estes, todos os mais ficam quietos e sossegados. Do contrário, fingem estar contentes e depois repentinamente levantam-se, matam e fogem pelos matos, como tantas vezes sucedeu. [...] Quando pois o Missionário não alcance nada dos seus trabalhos e que queiram prosseguir de ser gentios, então V. S., autorizado de Sua majestade, poderá usar daquela violência que for necessária, ao menos para não afastá-los, que não causem inquietação aos moradores que forem estabelecer na nova estrada, e nas mais partes daquelas terras (citado em Lisboa, 1837, grifos adicionados).

Se excluirmos a ideia de se converter primeiramente os chefes, sem os quais não há conversão (ideia que já fora dos jesuítas no século XVI e continuou caracterizando a atuação jesuítica e capuchinha nos séculos XVII e XVIII), há elementos totalmente diversos com respeito à atuação missionária dos séculos anteriores. Em primeiro lugar, temos a ideia da realização de entradas com homens armados; não que esta fosse inédita, principalmente nas entradas jesuíticas aos Aimoré, por exemplo, mas as proporções são diferentes (em outro trecho da carta se fala em “cinquenta pessoas armadas de espingarda, pistola e catana, com um capitão”). Em segundo lugar, há a ideia da utilização de indígenas que soubessem a língua dos missionários na conversão, o que contradiz a pedagogia missionária (tanto jesuítica quanto capuchinha), que buscava o aprendizado da língua nativa, pedagogia esta que produziu os catecismos e as “artes” dos séculos XVI e XVII.¹⁷ Finalmente, prega-se a entrega dos índios rebeldes “àquela violência que for necessária”.

Essa mudança de práticas se articula com base numa conceituação dos índios como “falsos, preguiçosos, vingativos e luxuriosos ao último excesso”. Aqui também, se excluirmos a luxúria, frequentemente apontada pelos primeiros missionários, a definição do índio é radicalmente diferente da elaborada em séculos anteriores, quando a natureza do silvícola se definia pela “falta”, um vazio de regras de civilização devido à “ausência” da palavra de Deus. A tarefa dos missionários era preencher essas lacunas, travando uma batalha mortal contra o demônio para a conquista das almas selvagens,

17 Só na área considerada foram produzidos dois catecismos e uma gramática: o *Catecismo da doutrina cristã na língua brasílica da Nação kiriri*, do jesuíta Luis Vicente Mamiani (Lisboa, 1698), o *Catecismo da língua kiriri*, do capuchinho Bernardo de Nantes (Leipzig, 1709), e a *Arte da gramática da língua brasílica da Nação kiriri*, também de Mamiani (Lisboa, 1699).

potencialmente – “naturalmente” – cristãos até melhores dos que os habitantes da Europa dilacerada pelas guerras de religião.

Percebemos, portanto, que a visão capuchinha do índio vai transformando-se radicalmente. No começo do século XIX se desconstrói a imagem complexa, pacientemente construída ao longo do século XVII (a partir daquela dos índios tupinambá do século XVI), do índio em equilíbrio entre a servidão ao demônio e a pureza primordial de uma tábula rasa na qual o missionário pode inscrever as palavras de Deus.¹⁸ O índio é agora uma presença incômoda. Por isso ele é radicalmente o outro, “bicho” incapaz de aprendizado, destinado a voltar para o mato, reino da selvageria e da barbárie, ou o “indolente e preguiçoso”. No último caso, do ponto de vista conceitual se introduz a noção de *culpa*, estranha à conceptualização anterior: o indígena é indolente, preguiçoso e falso (pecados capitais). Espiritualmente culpado por seu estado de miséria material, esse índio é destinado a ocupar no mundo dos brancos somente uma posição subalterna. Outra solução é o desaparecimento: nos documentos da metade do século XIX (não por acaso o momento da promulgação da lei de terras), governo e missionários concordam em declarar que nas aldeias “não há mais índios”. A imagem da conquista do gentio bravo se desloca agora para o sul da Bahia, nos aldeamentos dos Mongoió, na região de Ilhéus, para onde se dirige também o projeto civilizador.

Paralelamente à construção dessa dupla visão, assistimos de um lado à intensificação da mobilidade indígena entre as aldeias, ou entre aldeias e mato, e de outro à reivindicação do direito à terra e à denúncia de abusos diretamente junto às instâncias superiores do poder colonial. Vários exemplos atestam essa pressão dos índios junto ao Poder Judiciário: em 1826, o capitão-mor dos índios da missão de Massacará requereu uma certidão contendo o teor integral do alvará de 1700, por meio do qual o rei de Portugal doou uma légua de terra em quadra às aldeias de índios com mais de cem casais; em 1836, os índios da vila de Soure apresentaram queixa contra o juiz de paz, que pretendia “lançar fora das ditas terras da Vila”, ameaçando-os de morte. É interessante notar que esse tipo de reivindicação provém de antigas aldeias jesuíticas: Canabrava (Soure) e Saco dos Morcegos (Massacará).¹⁹

18 Para uma discussão desse aspecto, ver Pompa (2003, cap. 1 e 9).

19 Devo o acesso à documentação transcrita do Arquivo Público do Estado da Bahia à generosidade dos pesquisadores do Pineb-Fundocin (UFBA), que me permitiram a consulta irrestrita de todo o material existente no centro. Aproveito a oportunidade para agradecer aqui a toda a equipe e, em especial, aos coordenadores Maria Rosário G. de Carvalho e Pedro Agostinho da Silva.

No primeiro caso, a mobilidade entre aldeias, ou entre aldeias e mato, mostra o esforço constante de se procurarem condições de vida cultural e fisicamente aceitáveis mediante uma prática tradicional: o deslocamento espacial, o “nomadismo”, atestado desde as primeiras fontes holandesas, e que os missionários definiram sempre em termos de “fuga”. O segundo exemplo, a denúncia de usurpação, mostra a absorção do código colonial na construção da nova identidade. A reivindicação do direito à terra passa pela reinvenção de uma identidade de “súdito” e encontra sua justificativa no alvará régio de 1700, que concedia a légua de terra em quadra aos aldeamentos.

Da civilização ao desaparecimento

A imagem dos índios nos documentos capuchinhos se constrói, portanto, colada à relação entre atuação capuchinha e política do governo. O primeiro momento – dos capuchinhos franceses – é de colaboração: mesmo quando em luta com os colonos, a missão jesuítica e capuchinha se realiza de acordo com o governo central. Os índios são, portanto, “bárbaros” e “selvagens” até que se instale a missão civilizadora, conforme o projeto civil e religioso colonial. Na correspondência dos capuchinhos franceses e na oficial do período, não há desentendimentos com o governo de Lisboa, da Bahia ou de Pernambuco, ainda que haja com os potentados locais, como é o caso da Casa da Torre.

Num segundo momento, na metade do século XVIII, o regime pombalino e o absolutismo de marca iluminista promoveram a separação entre Igreja e Estado, entregando ao último a administração temporal das aldeias indígenas, a qual, segundo o pensamento missionário vigente desde o século XVI, era a única maneira de sustentar as missões. Os atritos dos missionários, portanto, ocorriam não mais apenas em âmbito local, passando a englobar, de forma mais ampla, as relações com o Estado. Por isso, a catequese indígena deixa de ser um projeto comum. Daí as experiências de violência nas aldeias, que se tornam fortalezas fechadas em face de qualquer ingerência do governo. Daí também a retrocessão dos índios a “bichos”, domáveis apenas pela força, pelo medo do castigo, atitude oposta, portanto, à adotada pelos capuchinhos franceses. Daí, finalmente, a escolha das missões “volantes”, da catequese itinerante junto à população sertaneja, não menos “selvagem”, no entanto, do que os próprios selvagens, mas já objeto de outro tipo de projeto civilizador: a domesticação dos sertões.

Embora em conflito, o desenho eclesiástico e a política pública se encontram neste plano: a promoção do “desaparecimento” dos índios, que, para

religiosos e governo, deveria ocorrer para abrir caminho à civilização. O fim das aldeias, em 1760, marca o início desse desaparecimento, antes simbólico do que efetivo, ocorrido de maneiras diferentes: na mistura de vários grupos numa mesma aldeia, no incentivo à mestiçagem e na “fuga” para o mato dos índios aldeados, sua “volta ao sertão”.

Finalmente, na metade do século XIX, dá-se o último momento da construção do índio a ser catequizado na Bahia. Um novo índio aparece na região do vale do Mucuri e do rio Pardo. Melhor, o índio simbólico que desapareceu no sertão reaparece nas matas do litoral sul: é com ele que capuchinhos e governo, de novo aliados, tentarão realizar o ambicioso projeto imperial de catequese e civilização.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Ugo Maia
(2002) “A Jurema tem dois gaios”. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- ANNALECTA ORDINIS FRATRUM MINORUM CAPUCCINORUM
(1905) *Annalecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, vol. XXI: Monumenta Antiqua: Missiones et Missionarii Ordinis nostri decurrentes saeculo XVIII.
- CALDAS, José Antônio
(1759) “Notícia geral desta capitania da Bahia”, *Revista do Instituto Histórico Geográfico da Bahia*, n. 57, 1931.
- CASAL, Manuel Aires de
(1817) *Corografia brasileira*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1976.
- DANTAS, Beatriz Góis & DALLARI, Dalmo A.
(1980) *Terra dos índios Xocó: estudos e documentos*. São Paulo: Comissão Pró-Índio.
- HERCKMAN, Elias
(1886) “Descrição geral da capitania da Parahyba”, *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, vol. 31, 1886, p. 239–88.
- LEITE, Serafim Soares
(1945) *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 5. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portuguesa/Civilização Brasileira.

- LISBOA, Balthazar da Silva
(1937) *Anais do Rio de Janeiro*, vol. 6. Rio de Janeiro: s/e.
- MOTT, Luiz
(1986) *Sergipe Del Rey: população, economia, sociedade*. Aracaju: Fundesc.
- NANTES, Martinho de
(1706) *Relação de uma missão no rio São Francisco*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- NEMBRO, Metodio da
(1958) *Storia dell'attività missionaria dei minori cappuccini del Brasile*. Roma: Institutum Historicum Ord. Fratr. Min. Cap.
(1972) "Patronato e propaganda nel Brasile", *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum – 350 anni al Servizio di Propaganda*, vol. 1. Roma: s/e, p. 667-90.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João
(1999a) "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". Em: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
(1999b) "A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história". Em: *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- POMPA, Cristina
(2003) *Religião como tradução – missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc.
(2006) "Para uma antropologia histórica das missões". Em: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, p. 111-42.
(2008) "Para repensar o conceito de religião". Em: MOREIRA, Alberto da Silva & OLIVEIRA, Irene Dias (orgs.) *O futuro da religião na sociedade global*. São Paulo: Paulinas, p. 153-70.
- PUNTONI, Pedro
(2002) *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão – Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- REGNI, Pietro Vittorino
(1916) *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador/Porto Alegre: Casa Provincial dos Capuchinhos/Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. 3 vols.
- SILVA, Ignácio Acioli de Cerqueira e
(1843) *Memórias históricas e políticas da província da Bahia*, vol. 5. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1937.

PARTE III

A fabricação social da mistura

O processo de destruição das aldeias na segunda metade do século XIX

[...] e por conseguinte a sua dispersão será mais conveniente que a sua concentração, por que no último caso não abandonarão a madraçaria, em que vivem, e nem perderão os seus maus hábitos, que se irão transmitindo de geração em geração.¹

O poder privado e a usurpação

Terra: o motivo da cobiça

A propriedade e a posse da terra ocupada pelas oito aldeias indígenas de Pernambuco, na segunda metade do século XIX, motivaram os conflitos entre os proprietários de terra circunvizinhos às aldeias que expandiam os limites de suas propriedades sobre os terrenos dos índios e os indígenas que resistiam a esse avanço violento. A fertilidade do solo, a localização privilegiada das aldeias, o desenvolvimento do comércio com cidades vizinhas eram apontados por diretores gerais dos índios de Pernambuco como fatores que causavam o avanço dos proprietários de terra próximos às aldeias nos seus terrenos.

A diretoria geral dos índios da província de Pernambuco tinha preferencialmente o papel de cumprir da maneira mais conveniente as ordens do governo geral, em vez de representar os interesses dos índios, o que deixava à vontade fazendeiros, donos de engenho e até Câmaras municipais para usurpar os terrenos das aldeias.

¹ Ofício do Diretor parcial da aldeia de Panema. 10/8/1864. Arquivo Público Estadual de Pernambuco, cód. DII, v. 19, fl. 75.

Figura 1

Provável localização das aldeias indígenas de Pernambuco no século XIX



1. Aldeia da Escada
2. Aldeia de Barreiros
3. Aldeia do Riacho do Mato
4. Aldeia de Cimbres
5. Aldeia de Águas Belas ou Panema
6. Aldeia do Brejo dos Padres
7. Aldeia de Baixa Verde
8. Aldeia de Assunção ou Ascensão
9. Aldeia de Santa Maria da Boa Vista

Embora munidos de boa vontade e sagrados no cargo pelo imperador, muitos dos diretores gerais dos índios de Pernambuco entre 1853 e 1870 pouco puderam fazer contra os que tomavam os terrenos dos índios, além de enviar ao presidente da província extensa correspondência que detalhava a violenta ação dos que tinham no local dos conflitos o poder fundado na propriedade da terra. Os diretores parciais de cada aldeia respaldavam a violência empreendida contra os índios, assim como as autoridades policiais locais promoviam perseguições, prisões e mortes de índios sob os mais absurdos pretextos.

O motivo de todos os conflitos era a posse e também a propriedade da terra das aldeias indígenas. Os proprietários de terras vizinhos às aldeias tomavam violentamente os terrenos das mesmas e o governo imperial, por sua vez, tomava-os legalmente, utilizando a lei como instrumento oficial e incontestável.

As aldeias indígenas de Pernambuco tiveram suas terras usurpadas pelos proprietários vizinhos, foram extintas ou removidas pelo governo imperial. Esse processo foi registrado pela diretoria geral dos índios da província de Pernambuco entre 1853 e 1870, e mostra como a violência foi empreendida tanto pelo poder privado quanto pelo poder público.

Segundo o relatório do estado das aldeias da província de Pernambuco redigido em 1861 pelo diretor geral dos índios da província, o barão dos Guararapes,² a aldeia da Escada ficava na margem oriental do rio Ipojuca, à distância de dez léguas do Recife. Era a mais importante das aldeias, uma vez que:

[...] pela sua posição e uberdade de seu solo, deveria ter um quadro de quatro léguas pela disposição da Carta Régia de 28 de janeiro de 1698, que mandou dar aos índios o terreno pelos serviços prestados na guerra dos Palmares. Os índios só estiveram na posse de duas léguas que foram demarcadas e na época ainda se achava mais reduzida pelas constantes invasões dos heróis confinantes atraídos pela riqueza dos terrenos.³

No terreno da aldeia, levantaram-se 16 engenhos de açúcar por rendeiros das terras dos índios com concessão da diretoria anterior. Tendo sido aforados os terrenos e não arrendados conforme as instruções de 24 de julho de 1845 (decreto nº 426), os possuidores contestaram o direito não só às edificações como também ao próprio solo, quando a maior parte dos engenhos não pagava sequer as rendas devidas à aldeia. Diz o diretor geral:

Entrando esta Diretoria no exercício de suas funções logo depois de sua nomeação em 22 de Dezembro do ano de 1859, mediu bem o alcance das dificuldades com que tinha de lutar em atenção aos interesses que ia afetar, e posição social de diversos rendeiros; porém a consciência do dever e o apoio que encontrou na Presidência da Província fizeram em parte superá-los [...].⁴

Esse apoio da presidência da província se mostrava muito relativo porque a rotatividade do cargo de presidente era muito grande. Na vigência do barão dos Guararapes na diretoria dos índios, mais de 17 presidentes diferentes

2. Relatório do estado das aldeias da província de Pernambuco, 13/2/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 50.

3. Ibid.

4. Ibid.

assumiram o cargo na província de Pernambuco. E, quando havia o dito apoio, as autoridades policiais do termo ignoravam e até contrariavam as ordens superiores se assim lhes aprouvesse.⁵

Além dos problemas com os engenhos, existiam 38 pequenas propriedades “que com aqueles absorvem quase todo o terreno de que a Aldeia está de posse, tornando-se necessário destinar alguns sítios para o trabalho dos Índios, se a demarcação a que se tem de proceder não restituir a aldeia as terras de que esteve de posse”.⁶

Na aldeia de Barreiros, o mesmo conflito se verificava, ocorrendo invasões nos terrenos dos índios, que ficavam restritos às terras de menor produção. A aldeia de Barreiros estava situada ao sul do rio Una, na comarca de Rio Formoso, distante 23 léguas do Recife, com 191 famílias de índios. Sua extensão, semelhante à da aldeia da Escada por terem prestado seus índios o mesmo serviço que os desta, foi delimitada sem medição e no meio de terras concedidas a João Paes Velho, morgado do Cabo. De lá foi removida para Barreiros, onde se demarcou uma légua de terra, a despeito das escrituras de venda e doação de terras feitas pelo proprietário João Paes Velho acerca dos marcos divisórios do terreno da aldeia.⁷

Na aldeia de Cimbres, além do tipo de conflito que afligia as outras aldeias, acrescia-se a luta com a Câmara municipal, que requeria para si o terreno da aldeia. Cimbres, situada na serra do Urubá ou Ararobá, na comarca do Brejo da Madre de Deus, ficava a 64 léguas do Recife. Sua população em 1861 era de 789 índios, distribuídos em 238 famílias. Comunicou o diretor geral que sua extensão deveria conter três léguas sobre duas, indo até as águas do rio Ipojuca.⁸

As intenções do governo provincial quanto às terras da aldeia de Cimbres não deviam ser favoráveis aos índios, quando se viu nomeado juiz comissário de medições de terra em Pesqueira⁹ o proprietário e fazendeiro Pantaleão de Serqueira Cavalcanti, dono do engenho Pedra d'Água, contíguo à aldeia.¹⁰

5 Ibid., fl. 51.

6 Ibid., fl. 50.

7 Relatório do estado das aldeias da província de Pernambuco. 13/2/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 53.

8 Ibid., fl. 54.

9 Ofício do juiz comissário de medições de terras. 11/12/1865. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 95.

10 Ofício do diretor geral dos índios da província de Pernambuco. 10/5/1853. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 54.

Situada na comarca de Flores, a 110 léguas do Recife, a aldeia de Baixa Verde consta do Relatório do estado das aldeias de 1861¹¹ como estando abandonada desde o ano de 1819, em consequência do assassinato de seu diretor. Sua extensão de uma légua achava-se ocupada por diversas “pessoas do povo”. O aldeamento teve início nas terras da serra da Baixa Verde, com meia légua quadrada, conservando-se os índios aldeados no trabalho agrícola e satisfazendo-se assim “os fins do estabelecimento da Aldeia” (Pereira da Costa, 1951: 419) — com a morte do missionário, foram se dispersando “por amor à vida selvagem” (: 419).

Após o “abandono” dos índios, o terreno foi apossado e nele se levantaram casas, que formaram a povoação de Baixa Verde, na sesmaria dos índios. A Câmara municipal da vila de Flores requer, em 1849, a extinção do aldeamento de índios, “cuja presença de certo aniquilaria o progresso, a grandeza e a prosperidade a que tem chegado a povoação já pela fertilidade das suas terras e salubridade do seu clima, como pela sua vantajosa situação geográfica” (: 419–20).

A aldeia de Assunção ou Ascensão, segundo o Relatório do estado das aldeias da província de Pernambuco¹² de 1861, ficava situada numa grande ilha do rio São Francisco, numa distância de 128 léguas do Recife, habitada por 177 índios, divididos em 64 famílias. Com cinco léguas de extensão, tinha problemas de conflitos de terras:

Estes índios têm sido esbulhados de grande parte de suas posses pela Câmara municipal, e atropelados pela indébita intervenção da autoridade na sua administração. Consta-me que no tempo da direção do meu antecessor o Juiz Municipal, sob o falso pretexto de ser o terreno da aldeia patrimônio da Matriz, fez arrendar em praça a ilha por nove anos e vender o gado pertencente à aldeia.¹³

Ficava a ilha da Assunção em frente a Cabrobó, e eram notáveis as suas produções de milho, mandioca, melancia, hortaliças e algodão. Seus habitantes viam do cultivo da terra, da caça, da pesca e da criação de gado, como informa

11 Relatório do estado das aldeias da província de Pernambuco. 13/2/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 54.

12 Relatório do estado das aldeias da província de Pernambuco. 13/2/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 55.

13 Ibid.

Pereira da Costa (: 230-1). Nela teve início o aldeamento no começo do século XVIII, mas em 1760 instalou-se, pelo ouvidor geral, a vila de mesmo nome da ilha, "em virtude da faculdade régia que lhe foi conferida para erigir em vila as povoações de índios que tiverem mais de cem fogos" (: 227).

A usurpação e o conflito

Em 1853, o diretor geral dos índios José Pedro Vellozo da Silveira¹⁴ já denunciava os conflitos dos herdeiros confinantes da aldeia da Escada, que esbulhavam os índios das suas terras, aumentando os limites dos engenhos em terras indígenas.¹⁵

Curiosa é a informação dos acontecimentos na aldeia que o diretor geral barão dos Guararapes relata ao novo presidente da província em ofício de 11 de julho de 1861,¹⁶ dando conta dos desmandos das autoridades locais, que impediam o seu trabalho. A esse ofício junta o diretor duas cópias do mês de dezembro de 1860, uma de seu ofício enviado ao presidente da província anterior e outra da resposta dada pelo presidente a tal ofício. A primeira data do dia 20 de dezembro de 1860 e nela diz o diretor geral:

Tendo ido aquele lugar [aldeia de Escada] para aforar os terrenos compreendidos na planta tirada pelo engenheiro [...] para a edificação do novo povoado junto à Estação da Segunda seção da via férrea, soube que o Tenente Coronel José Francisco de Faria Salles que tem sido rendeiro mas que não é atualmente [...] mandara fazer uma pequena plantação de canas nesses terrenos. [...] mandei proceder ao arrancamento das lavouras por alguns Índios daquela Aldeia, que sendo obstados na execução dessa minha ordem pelo Delegado de Polícia. [...] Vendo eu que não podia parar em meu caminho [...] apresentei-me sem demora no lugar da planta acompanhado do Diretor Parcial [...] Apenas me avistei com ele [o delegado] procurei mostrar-lhe a ilegalidade de sua intervenção [...]; porém o Delegado [...] empregou a força de que dispunha mandando carregar as armas [...] me declarou preso com os índios e todos os mais que ali se achavam.¹⁷

14 Ofício do diretor geral dos índios da província de Pernambuco. 31/3/1853. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 10, fl. 16.

15 Ibid.

16 Ofício do diretor geral dos índios da província de Pernambuco. 11/7/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 17.

17 Ofício do diretor geral dos índios da província de Pernambuco. 20/12/1860. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 24-25.

Na segunda cópia, afirma o presidente da província em 22 de dezembro de 1860:

Não podendo as terras das aldeias dos índios ser arrendadas por mais de três anos, [...] é claro que não podia o mesmo Salles plantar em semelhante porção de terreno já designada para servidão pública, como fica dito: e que fazendo-o, podia V. S. na qualidade de tutor nato dos Índios disfarçá-las, como fazia, quando se deu o conflito, a que alude. No entanto, tendo sobrevivendo esse incidente [...] cumpre hoje é requerer [...] necessário auxílio judicial como aconselha Almeida e Sousa em seus "Interditos possesores", para continuar no desforço que V. S. começara sem auxílio da justiça, requerendo-lhe também depois V. S. um mandado de manutenção a fim de poder dar ao predito terreno o destino que lhe fora marcado na planta da nova povoação.

Nesta data recomendo ao Juiz Municipal da Escada que dê pronta expedição às providências que no caso couberem e que lhe foram requeridas, e ao Delegado de polícia por intermédio do seu Chefe, que se abstenha de tomar qualquer parte nessas diligências que estão inteiramente fora de suas atribuições legais, principalmente desde que tendo de proceder-se a elas judicialmente, nem o receio de conflitos, que caberia à polícia prevenir, pode hoje reproduzir-se.¹⁸

Continuando o relato do dia 11 de julho de 1861 ao novo presidente da província, declara o diretor:

Pois bem Exmo. Senhor no dia 23 imediatamente segui para a Vila da Escada a fim de executar fielmente o que me fora ordenado pelo Presidente da Província; mas quando ali cheguei, quem era o Juiz Municipal? Era o próprio Delegado Antonio Marques de Hollanda Cavalcanti que havia praticado todas aquelas violências, contra as quais havia prevenido sabiamente a Presidência! Em lugar de me dar o mandado de manutenção, segundo a prescrição do Presidente da Província, deu-a pelo contrário ao mesmo Salles. Passando a Delegacia a um dos seus suplentes, e criatura sua, tinha a polícia e a justiça trancadas em suas mãos. Que papel poderia eu fazer nesta deplorável circunstância? Está claro que desde então tornou-se inexecutível o meu mandato.¹⁹

18 Ofício do presidente da província de Pernambuco. 20/12/1860. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 26.

19 Ofício do presidente da província de Pernambuco. 11/7/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 20.

Demonstram esses ofícios a dificuldade e quase impossibilidade de se preservarem, minimamente, os interesses dos índios. A necessidade de demarcação de terras imposta pela lei nº 601 de 1850 só veio tumultuar ainda mais a já complicada permanência dos índios nas aldeias, uma vez que acarretou o avanço dos proprietários, vizinhos ou arrendatários, com vistas a terras legitimadas na maior extensão possível pela mesma lei, ora disputando as terras com os índios que não tinham títulos de propriedade ou posse – ou, quando os tinham, perdiam-se na romaria burocrática a que eram submetidos –, ora lutando pelas mesmas com o governo imperial, ao qual se devia reverter as terras consideradas devolutas, caso da maioria das terras das aldeias indígenas entre 1850 e 1870, segundo a lei nº 601.

O medo do conflito aberto envolvendo toda a aldeia de Cimbres e os fazendeiros vizinhos apresenta-se na correspondência do diretor geral dos índios ao presidente da província.

Em 1853, o diretor geral, a pedido do diretor parcial, requereu enxadas, foices e machados para distribuir aos índios da aldeia de Cimbres, pois “essa Aldeia, mais que todas, precisa que se faça inclinar seus habitantes ao trabalho da lavoura”.²⁰ Preocupado com o número de índios, “todos amestrados na guerra, e conquanto acabassem de dar provas de sua lealdade ao Governo, têm alguns descontentes exaltado suas paixões [...]”, propõe o diretor geral a nomeação para diretor parcial de Cimbres um oficial reformado do Exército que reuniria à dedicação à causa da ordem probidade e prudência, e “inclinará os índios a lavoura, e os salvará das seduções deturbulentas, trabalho que não pode desempenhar um particular, que tem de ocupar-se, em primeiro lugar, de seus negócios particulares”.²¹

Queixas de falta de ferramentas agrárias para os índios que não tinham meios de comprá-las são expostas pelo maioral da aldeia ao diretor geral, que as transmite ao presidente da província, acrescentando que a diretoria não dispunha de meios para tal despesa, pois a aldeia nenhum rendimento possuía porque não ainda tinha sido estabelecida a renda dos que plantavam e habitavam em suas terras,²² trabalho que seria feito se lhe fossem “fornecidos os meios” que tinha requisitado em seus “relatórios”. Além dessa queixa, consta outra feita pelo maioral da aldeia: a de que, em consequência de ter animado os índios a se dedicarem à agricultura, pois possuíam bastantes

lavras na serra do Urubá; sendo essa terra circundada de sertão, “os gados no verão sobem a serra, e estragam as lavouras, e os criadores recusam fazer travessões de cerca, para evitar a subida dos gados”.²³

Quanto a esse problema, propõe o diretor que o presidente da província ordene ao delegado de polícia que obrigue os criadores a fazer cercas ou retirar o gado do pé da serra, “terreno que sempre foi destinado a plantações, e que, por sua extraordinária produção, pode fazer a abundância de víveres naquele Sertão”.²⁴ Requer ainda o envio de um agrimensor e de instrumentos para continuar a medição da aldeia da Escada, além de um tesoureiro para escrever os termos das demarcações determinadas no §6 das instruções do decreto nº 426.²⁵

A discussão sobre o limite do terreno dos índios parece ser infinita: em 1862 sabe-se de um acordo da Câmara municipal de Cimbres com a diretoria geral a respeito da linha divisória entre o território dos índios e o patrimônio da Câmara.²⁶ Denúncias de má gerência e administração da aldeia contra o diretor parcial são veiculadas no ofício do diretor geral, que pede a substituição do mesmo devido à veracidade das acusações.²⁷

A pouca importância dada às consultas feitas pelo diretor parcial de Cimbres ao presidente da província demonstra-se na insistência do dito diretor em esclarecer se o juiz de Direito podia mandar soltar por meio de *habeas corpus* os índios que mandara prender para a correção de crimes. Essas consultas foram enviadas em novembro de 1863²⁸ e em 18 e 28 de maio de 1864²⁹ a dois presidentes diferentes. Fica a dúvida quanto ao motivo pelo qual se dirigiu o diretor parcial ao presidente da província, sabendo-se que, segundo o §18 do artigo 2º do decreto nº 426, o mesmo deveria procurar o diretor geral dos índios da província.³⁰

23 Ibid.

24 Ibid.

25 Ibid.

26 Ofício do diretor geral. 6/2/1862. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 48.

27 Ofício do diretor geral. 10/11/1862. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 65.

28 Ofício do diretor parcial da aldeia de Cimbres. 16/11/1863. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 70.

29 Ofício do diretor parcial da aldeia de Cimbres. 18 e 28/5/1864. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 72-73.

30 Decreto nº 426, de 24/7/1845. Coleção das Leis do Império do Brasil de 1845. Arquivo Público Estadual.

20 Ofício do diretor geral dos índios. 4/1/1853. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 10, fl. 15.

21 Ofício do diretor geral. 10/5/1853. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 10, fl. 20.

22 Ofício do diretor geral. 7/7/1853. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 10, fl. 25.

Na aldeia de Águas Belas, ou Panema, problemas quanto aos seus limites e ao conflito com os vizinhos por causa da usurpação do terreno são denunciados pelo diretor geral, preocupado em conter os ânimos dos índios com um diretor parcial enérgico.

Situada na margem norte do rio Panema a 90 léguas do Recife, tinha a aldeia, em 1861, 382 índios, divididos em 96 famílias.³¹ Demarcada anteriormente, nela já não existiam marcas; arrancadas pelos "heréus confinantes lavra também nela a confusão",³² segundo o diretor geral dos índios, o barão dos Guararapes, que explica ainda que a diretoria anterior conseguira restituir alguns terrenos então recentemente invadidos. Continua o diretor geral a dizer que a povoação de Águas Belas estava, em parte, situada no terreno da doação feita pelos índios à matriz, efetuada havia mais de 50 anos, cabendo ao pároco a cobrança dos foros.³³

Em 8 de julho de 1861, o diretor geral pronuncia-se desfavoravelmente à extinção da aldeia de Panema e expõe a necessidade de um diretor parcial para a mesma, que

[...] só poderia caminhar regularmente sob a direção enérgica, mas prudente de um homem estranho às ambições locais, que sendo bastante zeloso e inteligente cuidasse somente dos interesses da Aldeia e não dos seus próprios. Em Águas Belas, não se encontra uma só pessoa com esses predicados; os que ali existem ou são protetores, que sob o nome de proteção vão curando os seus negócios, ou são inimigos dos índios.³⁴

Não descuida o diretor geral de que o diretor parcial da aldeia deve "ser: [...] um militar prudente e enérgico com uma gratificação correspondente ao serviço que tem de desempenhar, o qual bem podia ser ao mesmo tempo o subdelegado do lugar, ou o comandante de um destacamento, que ali deve permanecer, enquanto os ânimos não serenarem completamente".³⁵

Os conflitos com as eleições de dezembro de 1860 eram o motivo da proposição de um militar para o dito cargo de diretor parcial da aldeia de

31 Relatório do estado das aldeias da província de Pernambuco. 13/2/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 54.

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Ofício do diretor geral dos índios, 8/7/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 15.

35 Ibid.

Panema.³⁶ Tais conflitos ocorreram também na aldeia de Brejo dos Padres em 1853.³⁷ O diretor geral não via outra medida cabível além dessa nomeação, salvo:

[...] dispersar-se a Aldeia por algum tempo pelos diversos aldeamentos da Província; mas devo confessar a V. Exa. que acho essa medida menos adotável que a primeira pela inconveniência de destruir interesses fundados nos Índios de que se trata. Além do que uma mudança forçada de residência é sempre uma providência irritante que pode às vezes dar um resultado contrário ao que se espera.³⁸

A dificuldade de achar-se um diretor parcial para a aldeia de Panema que atendesse aos requisitos propostos pelo diretor geral também pode ser encontrada em relação às demais aldeias. "As mesmas dificuldades, que há em achar-se pessoa idônea em Panema, que dirija a respectiva Aldeia, tenha encontrado em quase todas as outras aldeias da Província, as quais não estando demarcadas vivem em guerra viva com os proprietários vizinhos, os quais à custa dos Índios querem e envidam todos os seus esforços para dilatar os seus domínios".³⁹

Em 1853, é denunciada pelo diretor geral dos índios, José Pedro Vellozo da Silveira, a perseguição sofrida pelos índios da aldeia de Ascensão, ou Assunção. Em 1838, com a criação da comarca de Boa Vista, à qual ficaram pertencendo as ilhas da Assunção e de Santa Maria, foram sendo incorporados seus patrimônios à Câmara municipal de Boa Vista, segundo o ofício do presidente da província de 1º de novembro de 1839 (Pereira da Costa, 1951: 230). Daí em diante, foram perseguidos os índios, espoliados de terras, lavou-
ras e gado por pertencerem ao antigo patrimônio da extinta aldeia (: 230). Ao perder o predado de vila, que passou para a povoação de Cabrobó, entrou o lugar em decadência, restando, em 1854, 30 casas e "cem índios domesticados", vivendo na pobreza (: 231).

Em 1863, segundo o ofício do diretor geral dos índios, barão dos Guararapes, ainda havia a discussão acerca da posse da ilha de Assunção entre as Câmara municipal de Cabrobó, a de Boa Vista e o diretor parcial da aldeia.⁴⁰

36 Ibid.

37 Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 1-18.

38 Ofício do diretor geral dos índios. 8/7/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 15-16.

39 Ibid., fl. 16.

40 Ofício do diretor geral dos índios. 21/2/1863. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 67.

Na documentação seguinte da diretoria geral dos índios não se menciona mais a aldeia de Assunção, certamente pelo fato de, em 1865, ter sido atingida pela enchente do rio São Francisco, em que se perdeu até a igreja de N. S. de Assunção, da qual restaram as paredes da frente e uma das sacristias (: 231).

A aldeia de Santa Maria também testemunha um conflito por questões de terra com os fazendeiros e a perseguição aos índios, o que chega a afugentá-los da aldeia. Situada em três ilhas contíguas no rio São Francisco, a 132 léguas do Recife, segundo o relatório do diretor geral dos índios, possuía, em 1861, 29 famílias compostas por 104 pessoas. A aldeia passa por significativos processos de esbulho, tendo, inclusive, de “unir-se aos selvagens que habitam a Serra Negra”.⁴¹

Nos ofícios da diretoria geral, só se tem notícia dessa aldeia em duas propostas de nomeação para o cargo de diretor parcial, em 1861 e 1866.⁴² Não há dúvida, porém, de que estava em franca decadência o aldeamento, ou o diretor geral não teria dito que “somente o da Escada dispõe de alguns recursos que, senão ainda insuficientes para acudir a necessidades próprias, não pode em nada valer às necessidades das outras”.⁴³ De 270 casais de índios existentes na ocasião da fundação da vila de Santa Maria em 1760 só restavam 12 em 1805 (1951: 182).

Poder público e expropriação legal

A demarcação das terras, a extinção e a remoção das aldeias

A demarcação dos terrenos das aldeias deve ter sido complicada em grande parte pela dificuldade, a confusão e o quase desatino de sua execução. A demarcação das aldeias da Escada e do Riacho do Mato, para onde seguiram os índios de lá removidos, envolve engenheiros desaparecidos, agrimensores não pagos, posseiros que remarcavam limites da noite para o dia, um juiz comissário de terras que trazia posseiros de última hora para acomodar nas terras por medir e prisões de autoridades, situações que, se não estivessem documentadas, seriam tidas como inverídicas.

41 Relatório do estado das aldeias da província de Pernambuco. 13/2/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 55.

42 Ofício do diretor geral dos índios. 2/[?]/1861 e 24/1/1866. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 19, 98.

43 Relatório do estado das aldeias. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 56.

O processo de demarcação, extinção e remoção das aldeias empreendido pelo governo imperial caracterizou-se, na prática, por uma violência mascarada, uma sutileza do poder imperial, armado do decreto nº 426 de 1845, da legislação sobre a terra (lei nº 601, de 1850) e da criação da Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas pelo decreto nº 1.067, de 1860. À Secretaria estavam subordinadas as questões de demarcação e legitimação de terras e a catequese e civilização dos indígenas. Esse tripé jurídico destruiria progressivamente as aldeias indígenas do país.

Em Pernambuco, é possível acompanhar a trajetória visivelmente anti-indigenista do governo imperial, com o apoio do governo da província, minimizada, às vezes, por alguns diretores gerais dos índios da província que tentavam salvar da extinção as aldeias mais desenvolvidas ou as que tinham maiores condições de subsistir diante do arrefecimento geral sofrido pelas demais. As aldeias de Escada e Águas Belas, que dispunham de recursos próprios para sua manutenção, foram, no entanto, as mais perseguidas no processo de demarcação, que visou, antes de tudo, à extinção das aldeias e não à sua legitimação.

Os índios da aldeia da Escada, ao saber da pretensão do governo de extingui-la e removê-los para o lugar de nome Riacho do Mato, no termo de Bonito, dirigiram uma representação ao diretor em que afirmaram ser nociva tal medida.⁴⁴ Em 4 de dezembro de 1861,⁴⁵ o diretor geral dos índios emitiu sua opinião acerca dos três avisos do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas a ele endereçados pelo presidente da província. No primeiro, de 14 de setembro de 1861, determinou o governo imperial ao presidente da província que se mandasse medir e demarcar uma porção de terra no lugar do Riacho do Mato, para a acomodação de 200 índios ali preexistentes e dos que tinham de deixar a aldeia de Escada.

Comenta o diretor ser a aldeia de Escada a mais rica da província, tendo 212 índios de ambos os sexos; proprietários do lugar e concessionários de terras da aldeia disputam com os índios a posse e o domínio de grande parte das duas léguas legalmente demarcadas (deveriam ser quatro léguas). Declara que a extinção da aldeia será o “triunfo completo” dos que têm interesse em perturbar a diretoria quanto ao cumprimento dos seus deveres.⁴⁶ Informa que no Riacho do Mato não há 200 índios, como soube o governo, mas so-

44 Ofício do diretor geral, 1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 29.

45 Ofício do diretor geral. 4/12/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 35-45.

46 Ibid., fl. 37.

mente dois ou três, que seguiram para lá com o índio Manuel Valentim dos Santos e mais 30 indivíduos não índios.

Mostra-se contrário ao novo aldeamento porque este não apresenta nenhuma vantagem para os índios de Escada, que possuem "casas de telha e lavouras, e vivem numa certa ordem e economia muito louváveis".⁴⁷ Continua o diretor explicando que, depois do estabelecimento da estação terminal da segunda seção da via férrea do Recife a São Francisco, a aldeia de Escada oferece aos índios "muitas facilidades para o desenvolvimento da indústria agrícola",⁴⁸ sendo uma "verdadeira punição para esses índios, que a não merecem, a remoção deles de um lugar tão cômodo e vantajoso para outro que nada mais é do que um remoto deserto, sem proteção das autoridades".⁴⁹

Sobre os motivos do índio Manuel Valentim para abandonar a aldeia de Escada, a fim de se estabelecer no Riacho do Mato, diz que o mesmo "desejava assim livrar-se dos vexames e questões ocasionadas pela existência de muitos posseiros, concessionários ou arrendatários que se acham estabelecidos com fazendas e engenhos nas terras originariamente concedidas para patrimônio da Aldeia da Escada".⁵⁰

Diante disso propõe o diretor que os migrados voltem a Escada, uma vez que a diretoria, auxiliada pelo governo, poderia fazer cessarem as perseguições e vexames empreendidos contra os índios.⁵¹ Comenta ainda que a ida do índio Manuel Valentim à Corte para solicitar pessoalmente ao imperador e ao governo imperial a criação da nova aldeia do Riacho do Mato, extinguindo-se a de Escada, foi ardil dos proprietários, que, achando-se em luta por causa de terras com os índios de Escada, mandaram o dito índio à Corte, pagando as despesas da viagem e outras, à espera de larga indenização.⁵²

Quanto ao segundo aviso, de 23 de setembro de 1861, que se refere à extinção da aldeia de Escada e a arrecadações dos livros e objetos pertencentes à mesma, o diretor o submete à resolução do aviso anterior, informando ser exígua a renda da aldeia, pois tinha sido grandemente invadida pelos proprietários confinantes; o resto dela foi dividido como títulos de arrendamentos,

nos quais se fizeram engenhos de ricos donos, ficando para os índios uma pequena porção, insuficiente para seus trabalhos.⁵³ O arbitramento das rendas foi embaraçado, à sombra das autoridades locais, pelo delegado.⁵⁴

O último aviso comentado também é de 23 de setembro de 1861. Nele se recomenda que, efetuada a transferência do restante dos índios da aldeia de Escada para o Riacho do Mato, e extinta a dita aldeia, o presidente da província procedesse à aviventação dos rumos da antiga sesmaria concedida aos índios, verificando os títulos dos agricultores e senhores de engenho que a ocupavam.⁵⁵ Diz o diretor que a medida já tinha sido decretada pelo governo imperial no ano de 1860, e encarregado o engenheiro Henrique José da Silva Quintanilha, que não pôde começar por falta de recursos pecuniários. Quando os meios necessários foram providos, o engenheiro teve de se recolher à Corte por ordem do governo imperial, sendo a aldeia privada desse benefício.⁵⁶

Comenta ainda o diretor sobre duas plantas encomendadas da nova povoação de Escada, uma pelo presidente anterior da província e outra pela Câmara municipal. A primeira apresenta todas as condições de utilidade, desenvolvimento e prosperidade; já a segunda, apesar de escolhida dentro do terreno do aldeamento, tem por previsão o abandono e a pobreza. Só se pode explicar tamanha distinção entre os dois locais pelo interesse e a ganância do engenheiro Quintanilha, envolvido na segunda demarcação.⁵⁷ Finaliza o diretor confiando que o presidente da província, "auxiliado pela sua ilustração, e traquejo dos negócios públicos", resolva o assunto.⁵⁸

A despeito dos esforços do diretor geral dos índios, o barão dos Guararapes, que parece, em meio ao desaparecimento progressivo das aldeias indígenas em Pernambuco, querer salvar a aldeia de Escada, a presidência da província não lhe dá atenção, a não ser para inteirá-lo das decisões que contrariam seus esforços em favor da aldeia de Escada. Percebe-se isso pela quantidade de ofícios que relatam os mesmos acontecimentos e corroboram os pedidos anteriores, sempre não atendidos, não compreendidos, não consi-

47 Ibid., fl. 38.

48 Ibid.

49 Ibid.

50 Ibid., fl. 39.

51 Ibid.

52 Ibid.

53 Ibid., fl. 40.

54 Ibid., fl. 42.

55 Ibid., fl. 43.

56 Ibid.

57 Ibid., fl. 44.

58 Ibid., fl. 45.

derados. Não se deve esquecer também que, segundo o artigo 51⁵⁹ do decreto nº 1.318, de 1854, era o presidente da província quem dava a aprovação final às medições da província, antes de enviá-las ao delegado do diretor geral das terras públicas, podendo, se considerasse algo irregular, mandar proceder a uma nova medição (art. 50).

Ainda se vê também que, a cada novo presidente da província, eram postos em pauta todos os problemas relatados ao anterior, acrescidos de mais complicações sem solução visível. Em 1862, comunica o diretor geral ao vice-presidente da província o impedimento de se fazer a demarcação por causa do desaparecimento da única cópia do título da sesmaria entregue ao presidente anterior e não devolvida, sem que se soubesse seu fim.⁶⁰ No mesmo ano, volta a repetir a falta do título ao novo presidente da província.⁶¹

Além desses problemas, havia o da companhia da estrada de ferro do Recife a São Francisco, às voltas com a planta do terreno da aldeia de Escada,⁶² que requer ao presidente de província, por intermédio de seu advogado, o terreno designado na planta para as obras da estrada.⁶³ Sobre esse assunto declara-se o diretor sem motivo de oposição à “mesma pretensão que afeta pouco aos interesses da referida Aldeia”.⁶⁴ Em 1865, o juiz comissário das medições afirma que nenhuma revalidação e legitimação ocorrera no município no dito ano.⁶⁵

A aldeia do Riacho do Mato tem contestada sua existência oficial pelo diretor geral em ofício de 29 de novembro de 1865, no qual explica que o Ministério da Agricultura cassara a autorização concedida a alguns índios da aldeia de Escada para se estabelecerem na citada localidade, mandando-os regressar à aldeia de Escada. Assim, esclarece que “a aludida Aldeia do Riacho do Mato não está oficialmente criada e que, em vista desta, consideraram que

a demarcação requerida não pode ter lugar, salvo se V. Ex.cia em sua sabedoria pensar de outro modo”.⁶⁶

Em 1866, mais dois ofícios são enviados ao presidente da província acerca da aldeia do Riacho do Mato e dos danos causados pelo índio Manuel Valentim aos moradores e vizinhos da colônia de Pimenteiras,⁶⁷ contrariando o aviso da Repartição da Agricultura, Comércio e Obras Públicas de 22 de janeiro de 1862 que tornara sem efeito a transferência da aldeia de Escada para o Riacho do Mato.⁶⁸ Em 1867, reitera-se a informação de ilegalidade pelas ordens do governo, das quais se exime de cumprimento Manuel Valentim.⁶⁹ Os índios da aldeia de Escada fazem uma representação contra o mesmo, que tem trabalhadores não remunerados à sua disposição e lhes traz graves estragos.⁷⁰

No ofício de 29 de setembro de 1867, diz o diretor, em resposta ao presidente da província, que o aldeamento do Riacho do Mato “não existe, ou mais exatamente nunca existiu, se não em projeto”, pois, mal resolvida sua criação, logo foi tornada sem efeito pelo Ministério da Agricultura.⁷¹ Informa que a aldeia fica próxima à colônia de Pimenteiras (em Bonito) e ao núcleo de colonos americanos, não convindo ter índios na sua vizinhança.⁷²

Em outubro de 1868,⁷³ intitulando-se maior al de aldeia do Riacho do Mato, Manuel Valentim dirige ao presidente da província sua defesa em resposta à representação feita contra ele e os índios do Riacho do Mato, na qual comunica o avanço veloz sobre as terras do aldeamento, o que o levava a pedir providências ao presidente da província, “em quem tanto confiamos”.⁷⁴ Junto com sua defesa, Manuel Valentim expõe o testemunho do subdelegado

59 Decreto nº 1.318. 30/1/1854. Coleção das Leis do Império do Brasil de 1854. Arquivo Público Estadual.

60 Ofício do diretor geral. 2/5/1862. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 60.

61 Ofício do diretor geral. 11/5/1862. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 64.

62 Planta do terreno na posse dos índios requeridos pela Companhia de Estrada de Ferro. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 63.

63 Ofício do advogado da Companhia de Estrada de Ferro, 5/3/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 62.

64 Ofício do diretor geral. 3/5/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 61.

65 Ofício do juiz comissário de medições de terra, 30/9/1865. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 92.

66 Ofício do diretor geral. 29/11/1865. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 92.

67 Ofícios do diretor geral. 22/1/1866 e 6/6/1866. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 97, 100.

68 Ibid., fl. 101.

69 Ofícios do diretor geral. 18/2/1867 e 1/3/1867. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 104-105.

70 Abaixo-assinado dos índios da aldeia de Escada, s/d. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 106.

71 Ofício do diretor geral. 29/9/1867. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 110.

72 Ibid.

73 Ofício do maior al de aldeia do Riacho do Mato. 12/10/1868. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 123.

74 Ibid.

da povoação de Leopoldina sobre a boa conduta e o ânimo pacífico dos índios do Riacho do Mato e os serviços por eles prestados à povoação.⁷⁵

É ainda em outubro de 1868 que se inicia definitivamente o processo de extinção da aldeia de Escada, como se lê no ofício do diretor geral interino dos índios ao presidente da província⁷⁶ sobre os avisos do Ministério da Agricultura de 23 de setembro de 1867 e 1º de fevereiro de 1868. Neles se baseou o presidente da província ao mandar o engenheiro encarregado da medição de terras nos municípios de Bonito, Água Preta e Sirinhaém “para proceder no riacho do Mato a medição de lotes de terras de 22.500 braças quadradas para serem distribuídas pelas famílias dos Índios ali existentes, ficando extinto o aldeamento da Escada”.⁷⁷

Ainda em 1868 vê-se que reina a confusão acerca dos limites dos terrenos ocupados pelos índios e rendeiros na aldeia de Escada. Uma vez determinada a extinção da aldeia pelo presidente da província, é solicitada a demarcação dos terrenos ocupados pelos índios existentes: “Visto quererem, de conformidade com o §3º do art. 12 do decreto nº 426, de 26 de Julho de 1845, continuar a residir naquela localidade, necessitarem de terrenos precisos para seus trabalhos agrícolas, ficando assim vedada a origem de continuadas quimeiras, ameaças e reclamações”.⁷⁸ Em 1869, registra-se a existência de denúncias de posseiros que interrompem a demarcação ordenada pelo presidente da província.⁷⁹

É pedido pelo diretor geral interino que a demarcação compreenda a margem do rio Jacuípe, o que não estava sendo feito, ficando o aldeamento sujeito às secas que atingiam as ribeiras no verão e privando os índios do recurso da pesca. Solicita igualmente que se retirassem os posseiros das terras da aldeia a que não tinham direito por se tratar de terreno do Estado.⁸⁰

Preocupado com a nova aldeia do Riacho do Mato, propõe o diretor geral a nomeação de um diretor parcial em 20 de março de 1869, quando expõe que:

75 Ofício do maioral da aldeia do Riacho do Mato. 12/10/1868. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 125.

76 Ofício do diretor geral. 12/10/1868. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 126.

77 Ibid.

78 Ofício do diretor geral. 14/12/1868. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 127.

79 Ofício do diretor geral. 15/3/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 128.

80 Ibid.

Aqueles pobres índios não podem gozar de tranquilidade, cercados como se acham, de homens ambiciosos, e mesmo criminosos, que por ali permanecem, e que não lhes convinha ver: aquilo devassado. Há de vez em quando aparecer acusações aos miseráveis, que já oprimidos (na Escada) pelos Senhores de Engenho, o Governo decretou-lhes este novo aldeamento. Creia V. Ex.a que os aldeamentos da Província vivem no maior abandono. Não há instrução de qualidade alguma, e nem os seus empregados tomam o menor interesse por eles. Talvez conviesse dar uma nova forma administrativa a essas Aldeias. Isto de Diretorias é uma burla; não enxergo a menor vantagem aos índios com elas.⁸¹

A presidência da província, todavia, não tem interesse em mitigar os conflitos na nova aldeia, como se observa no mesmo ofício, em que há uma apreciação escrita decerto pelo secretário da mesma na margem e datada de 14 de abril: “O aldeamento da Escada está extinto, e os índios deste aldeamento estão residindo no Riacho do Mato; não estando medidas e demarcadas as terras deste aldeamento, me parece não pode ser considerada existente esta aldeia, por assim ter lugar a nomeação pedida”.⁸²

Ao qualificar a aldeia de Escada como extinta e não considerar o aldeamento do Riacho do Mato uma aldeia reconhecida pelo governo por falta de medição oficial, a presidência da província despejou os índios de Escada, permitindo o agravamento dos conflitos com os proprietários. Estes avançavam sobre o terreno para disputá-lo, pois o último passara a pertencer por lei ao governo, embora não se tenha realizado a transferência dos índios e o pagamento pelas benfeitorias que tinham na aldeia, como garantido pela lei nº 601. Quanto aos índios que se encaminharam para o Riacho do Mato, lá encontraram conflitos entre os índios que ali viviam e os posseiros que, de última hora, pretendiam obter legitimações de posse ilegal. O governo provincial agiu no sentido de afastar os índios da legítima posse da aldeia de Escada e, ao mesmo tempo, impedir que participassem da posse da ainda não oficial aldeia do Riacho do Mato.

É possível ver o desenvolvimento desse processo, acompanhando-se os ofícios do ano de 1869. Em 6 de abril, o diretor geral relata ter recebido um ofício do maioral do “Arraial” (não mais aldeia) de Escada, queixando-se dos proprietários circunvizinhos “que os querem expelir dos seus sítios, onde têm

81 Ofício do diretor geral. 20/3/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 129.

82 Nota a lápis, na margem do ofício a seguir.

suas casas de telha, e lavouras que lhes serve de sustento”.⁸³ O diretor tenta, mas ao que parece não consegue, saber se os índios podiam ser conservados na aldeia de Escada ou se deviam ser recolhidos à aldeia do Riacho do Mato.⁸⁴ Ainda no mesmo ofício, uma nota esclarecedora quanto à falta de interesse no assunto por parte da presidência da província surge na seguinte observação: “Informe o secretário se o Governo designou lugar para o aldeamento destes índios”.⁸⁵ Ora, a presidência da província desconhecia a existência da designação do lugar Riacho do Mato, que desde 1861 vinha sendo discutido e ocupado de fato.

Tudo isso, no entanto, era pouco diante do que se seguiu. O diretor geral afirma, segundo informações colhidas sobre a demarcação do Riacho do Mato: “o Juiz Comissário tem procedido de um modo inconveniente, interpolando o aldeamento com posseiros estranhos ao mesmo aldeamento. Ora, isto é estabelecer um conflito interminável entre esses posseiros e os índios”.⁸⁶

Apesar do que foi descrito até aqui, o diretor mantém, ou demonstra publicamente manter, a crença na boa intenção do governo provincial e denuncia as negociações do juiz comissário contra os índios.⁸⁷ Além dessas acusações contra o juiz comissário, surgem outras contra o engenheiro. Em ofício de 12 de junho de 1868, comunica que este somente reconheceu os sítios sem benfeitorias e plantações como de posse dos indígenas. Ao mesmo tempo, o diretor reitera a obediência dos índios ao governo.⁸⁸

Mas foi na cópia do ofício do engenheiro Luis José da Silva ao vice-presidente da província – em que capciosamente enumera as dificuldades encontradas para efetuar a demarcação, propondo a extinção do aldeamento (que sabia ser necessário para acomodar os índios removidos da extinta aldeia de Escada) – que descobrimos que o engenheiro e o juiz comissário eram a mesma pessoa ocupando os dois cargos e, obviamente, fazendo mal em dobro aos índios.⁸⁹

83 Ofício do diretor geral. 6/4/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 131.

84 Ibid.

85 Nota a lápis, na margem do ofício citado a seguir.

86 Ofício do diretor geral. 27/4/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 132.

87 Ibid.

88 Ofício do diretor geral. 12/6/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 138.

89 Ofício do engenheiro Luis José da Silva. 3/5/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 140-141.

O diretor geral opõe ao relato do juiz comissário e engenheiro⁹⁰ o ofício do diretor parcial da aldeia do Riacho do Mato, que nomeou à revelia da presidência, aproveitando a sucessão do cargo, depois de pedir ao presidente anterior, e não ser atendido,⁹¹ que transmitisse as arbitrariedades do mesmo juiz.⁹² Contrapõe-lhe igualmente o memorial do índio Manuel Valentim, bastante significativo, em que denuncia que as melhores terras, favorecidas pela proximidade com o rio Jacuípe, tinham sido dadas pelo juiz comissário aos supostos posseiros.⁹³

A aldeia de Baixa Verde, já quase totalmente usurpada por fazendeiros, recebe sucessivos avisos comunicando sua extinção, emitidos por ministérios do governo imperial. Em avisos do Ministério do Império, de 21 de abril de 1857, e do Ministério da Fazenda, de 31 de abril do mesmo ano, considerou-se extinto o aldeamento, mandando-se incorporar aos terrenos nacionais a parte devoluta das terras restantes (Pereira da Costa, 1951: 420). Depois, no aviso do Ministério do Império de nº 224, de 21 de julho de 1858, sobre a extinta aldeia indígena de Baixa Verde, ficou declarado que a mesma teve suas terras, de meia légua de extensão, consideradas nacionais por serem devolutas, conforme a lei nº 601, de 18 de setembro de 1850 (: 420).

Mais tarde, em 1866, surge divergência sobre a posse das terras, como é dito no ofício do diretor geral dos índios que tenta ressaltar os interesses do governo imperial, ao qual afirma pertencerem as terras, e não aos suplicantes que delas faziam uso (fazendeiros).⁹⁴ O diretor geral aproveita para emitir um julgamento desfavorável à manutenção das aldeias da província, sendo sua conveniência duvidosa, pois:

[...] há muito, se não [estão] extintas, [estão] desestruturadas. Os terrenos doados acham-se de fato em grande parte usurpados por uma população que se compõe de gente inteiramente estranha às Aldeias primitivas. Quanto à preferência entre o aforamento ou a venda, inclino-me a este último

90 Ofício do diretor geral. 6/7/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 142.

91 Ofício do diretor geral. 27/4/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 132.

92 Memorial do índio Manuel Valentim, s/d. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 143.

93 Ibid.

94 Ofício do diretor geral dos índios. 22/7/1866. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 103.

alvitre, porque termina de uma só vez a questão, e simplifica a operação da Aldeação, tornando-a perpétua.⁹⁵

O desfecho dá-se com sua elevação à categoria de vila, sob o nome de Triunfo, pela lei provincial nº 930, de 2 de junho de 1870 (Pereira da Costa, 1951).

A aldeia de Águas Belas, ou Panema, teve, além dos conflitos com os particulares que usurparam suas terras, atritos com os diretores parciais e autoridades policiais. A aldeia era vítima permanente de desmandos públicos e particulares. O diretor geral dos índios, esperançoso, requereu sua demarcação.⁹⁶

Em 26 de julho de 1861, envia o diretor geral ao presidente da província outro ofício com o mesmo texto do anterior em resposta ao ofício de 12 de julho da presidência da província.⁹⁷ Outro ofício, de 3 de novembro (mês provável) de 1861, é bastante significativo, pois considera a presidência mandatária do governo imperial e a diretoria geral dos índios da província sem nenhuma autonomia em face do governo provincial, por mais justa que fosse a intenção de seu diretor geral, acreditando que sua função, compreendida na justeza de seu cargo, fosse realmente a de proteger os índios. Na verdade, o que quer que fosse favorável aos índios, obtido pelo diretor geral perante o governo provincial ou imperial, era temporário. O diretor geral, nesse ofício, toma uma posição simpática aos índios, mas ao mesmo tempo submissa ao presidente da província.⁹⁸

Acompanha-se o barão dos Guararapes, diretor geral dos índios de 1860 até 1867, argumentando a favor da permanência de duas únicas aldeias na província, Escada e Panema, e não conseguindo nenhuma medida favorável aos índios. Nota-se que, numa atitude política cuja finalidade é cumprir ordens dos governos imperial e provincial, quase oferece as outras aldeias da província como “boi de piranha” para manter Escada e Panema. O diretor geral dos índios, todavia, não tinha poder de decisão, a não ser para favorecer os desígnios do poder central. Não conseguiria regatear com o governo uma troca de favores e interesses por que a única vantagem que poderia oferecer era a extinção das aldeias, o que lhe custaria o cargo; sem aldeias, para que serviria a diretoria de índios?

A bem da verdade, a diretoria era mais um “encargo” que um cargo, usada como estágio espinhoso, mas necessário, que permitia o acesso a cargos públicos

mais cobiçados. Ainda assim havia quem não resistisse. Mesmo o barão dos Guararapes, que resistiu por sacerdócio ou foi mantido no cargo por sentença de alguma inimizade política, pediu demissão em 1867.⁹⁹ Sem horizontes políticos, pede demissão duas vezes a dois presidentes de província diferentes em 1868,¹⁰⁰ sob a alegação de supremacia de interesses particulares.¹⁰¹

A preocupação com a demarcação e os conflitos com os vizinhos está presente em outro ofício, ainda de 1861, junto ao temor de que as terras da aldeia fossem tomadas por particulares, prejudicando o Estado, caso houvesse a extinção.¹⁰²

O cargo de diretor parcial da aldeia de Panema era de difícil ocupação: há em novembro de 1862¹⁰³ a demissão de um diretor parcial, feita pelo presidente da província, e o pedido do diretor geral para que o cargo fosse ocupado por um militar. Em 30 de julho de 1863, é nomeado um novo diretor parcial, João Francisco da Cunha;¹⁰⁴ em dezembro do mesmo ano, outro, Lourenço Biserra d'Albuquerque Maranhão, comunica sua posse,¹⁰⁵ e seis meses depois, em 12 de julho de 1864, pede exoneração do cargo por motivo de saúde.¹⁰⁶ A função de diretor parcial devia ser meio assombrosa porque se veem com frequência pedidos de demissão nas diversas aldeias. Por sua vez, os diretores que não pediram demissão foram demitidos, acusados de corrupção pelos índios ou pelo próprio diretor geral.

O diretor parcial da aldeia de Panema nomeado em dezembro de 1863 expõe num ofício o que parece ser, à exceção do diretor parcial do Riacho do Mato em 1869¹⁰⁷ (nomeado por esforço extraoficial do diretor geral), a

95 Ibid.

96 Ofício do diretor geral. 8/7/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 16.

97 Ofício do diretor geral. 26/7/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 27-28.

98 Ofício do diretor geral. 3/11/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 31-32.

99 Ofício do diretor geral. [?]/7/1867. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 108.

100 Ofícios do diretor geral interino. 14/8/1868 e 18/9/1868. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 119, 122.

101 Ofício do diretor geral interino. 14/08/1868. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 119.

102 Ofício do diretor geral. 3/9/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 33-34.

103 Ofício do diretor geral. 18/11/1862. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 66.

104 Ofício do diretor parcial de Panema. 30/7/1863. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 69.

105 Ofício do diretor parcial. 25/12/1863. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 71.

106 Ofício do diretor geral. 12/7/1864. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 74.

107 Ofício do diretor parcial dos índios da aldeia do Riacho do Mato. 24/4/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 133.

posição dos diversos diretores parciais das aldeias da província de Pernambuco, lembrando que eram nomeados pelo presidente da província. Embora por lei (decreto nº 420, §33, art. 1º.) o diretor geral pudesse propor nomes ao presidente, raramente conseguia que fosse nomeado o candidato de sua preferência. Diz em ofício o diretor parcial ao presidente da província:

Na qualidade de Diretor Parcial da missão dos índios desta freguesia eu faltaria ao meu dever se não submetesse à esclarecida consideração de V.Ex.cia as razões que atuam em meu espírito para julgar conveniente e acertada a sua extinção.

Se esta missão sempre foi um pesado ônus para os habitantes desta Freguesia, pelas constantes depredações que dela sofriam em seus gados e lavouras, de presente se lhes tem tornado insuportável, visto como, depois do cruento morticínio que eles, dirigidos pelo ex-Diretor Francisco Alves, fizeram na ocasião das eleições de 1860, ficaram tão indispostos, e malquistos com a máxima parte dos habitantes desta Freguesia que já não podem viver juntos sem risco de que a paz dela seja seriamente perturbada. Além do expendido já não há nesta missão índios genuínos, porque esta raça tem-se de tal modo cruzado com outras, que quase todos os índios existentes são mestiços e, por conseguinte, a sua dispersão será mais conveniente que a sua concentração. Enquanto os sentimentos de comiserção que a muitos inspiram estes infelizes não devem prevalecer em presença dos males que eles trazem a uma Freguesia tão popular como esta, além do que, sendo o patrimônio dos índios compostos de muitos brejos, não têm estes a cultura desejável para trazer a abundância a este lugar. Expondo a V. Ex.cia o que sinto a tal respeito, o faço somente movido pelo desejo que tenho de prosperidade desta Freguesia.¹⁰⁸

Uma nota nesse mesmo ofício em caráter de observação, provavelmente feita pelo presidente da província, diz: "Deve-se oficial ao Governo no sentido de mandar extinguir os aldeamentos de índios na Província, pela apreciação dos fatos conhecidos, confirmados pelo juízo dos Diretores".¹⁰⁹

Em meio à desarrumação para a qual concorriam as ações advindas dos pedidos de extinção da aldeia de Panema, período no qual os índios não tinham como se garantir nas terras e os proprietários vizinhos avançavam so-

¹⁰⁸ Ofício do diretor parcial de Panema. 10/8/1864. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 75-76.

¹⁰⁹ Ibid., fl. 76.

bre o patrimônio da aldeia, surge, para completar a confusão, o procurador da matriz da freguesia de Águas Belas. Requer em 1864 ao juiz municipal a demarcação de um terreno da aldeia antes doado pelos índios à padroeira da igreja com o consentimento do então diretor parcial. Essa doação é contestada pelo diretor parcial no cargo em 1864 por não ter sido apresentada a cópia da mesma, podendo ter acontecido sem licença do governo geral.¹¹⁰

O juiz municipal de Buíque e provedor de capelas manda então certificar o teor da doação da parte de terra feita pelos índios da aldeia de Panema à igreja de Nossa Senhora da Conceição da Freguesia de Águas Belas e o conteúdo da sentença que julgou procedente a mesma doação.¹¹¹ O tabelião e escrivão da provedoria da vila de Buíque faz uma cópia do certificado em que consta a citada doação, feita em 1832 pelo sargento-mor dos índios e oficiais e soldados presentes na aldeia, representando os índios de Águas Belas que desejavam aumentar a igreja da aldeia e dar um patrimônio para suas despesas. Os limites de tal doação foram imprecisos.¹¹²

É feito ainda o pedido de julgamento da sentença ao ouvidor geral e corregedor da comarca – assinam o documento de doação o sargento-mor e sua mulher, um alferes e sua mulher, e mais dois casais, todos com um sinal de cruz.¹¹³ É solicitado igualmente o parecer do diretor de Panema, que considera justa a doação.¹¹⁴ A sentença é julgada e validada, ficando os moradores do terreno obrigados a, daí em diante (1832), pagar o foro de 20 réis "por cada palmo do mencionado terreno",¹¹⁵ podendo os índios aí morar sem contribuir com tal taxa, que deve ser entregue ao tesoureiro do patrimônio da igreja, cuja nomeação é de responsabilidade da provedoria.¹¹⁶

Em outubro de 1869, o diretor geral interino dos índios Francisco Alves Cavalcanti Camboim, comenta o abandono e a dispersão dos índios de Águas Belas:

¹¹⁰ Ofício do diretor parcial de Águas Belas. 12/8/1864. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 77.

¹¹¹ Ofício do juiz municipal de Buíque e provedor de capela. 15/9/1864. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 78-80.

¹¹² Ibid., fl. 78.

¹¹³ Ibid., fl. 79.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid., fl. 80.

Comunico a V.Ex.a que vendo o abandono em que tem estado a Aldeia de Águas Belas, acabo de nomear interinamente Diretor Parcial, o Cap.m Antônio Victor Correia, do Termo de Garanhuns, e não muito distante daquela Aldeia. Este homem é capaz de fazer alguma cousa a bem daqueles índios, que dispersos por diferentes Termos, passam vida miserável, e dependente, ao passo que se estivessem na sua Aldeia teriam outros recursos, por que a Serra é fértil. Espero que V. Ex.a aprove a minha deliberação; remetendo-me o título para o d.o Cap.m Victor, cidadão honesto e pacífico, que em tempo algum buscará comprometer os pobres índios; e pelo contrario lhes fará todo o bem possível.¹¹⁷

A violência autorizada

Da violência que atingia as aldeias, seja a dos fazendeiros usurpadores de terra, seja a da legislação anti-indigenista do Império, destaca-se pelo caráter abertamente repressor a utilizada pelas autoridades policiais locais, que perseguiam, prendiam e matavam índios para manter a ordem e garantir a paz. A essa violência adicionava-se a do alistamento forçado dos índios como voluntários da pátria para lutar na guerra do Paraguai. Havia ainda a violência dos diretores parciais das aldeias, que agiam como “donos” dos índios aldeados, obrigando-os a trabalhos particulares, entre outros desmandos. Enfim, pode-se compreender por violência autorizada toda aquela justificada pelas autoridades, que a consideravam necessária para manter a ordem e a paz nas aldeias.

Na aldeia de Barreiros, vê-se que o alistamento voluntário é na verdade um recrutamento forçado que servia de punição para os índios envolvidos em crimes. Em ofício de 9 de abril, o diretor parcial da aldeia de Barreiros comunica ao presidente da província que só enviara dez dos 15 índios da aldeia para servirem como voluntários da pátria: “Não me foi possível arrebanhar os índios que faltaram, e nenhum dos muitos que ainda há na Aldeia capazes de servir, se quis mais oferecer voluntariamente; pelo que, se V. Ex.a o determinar, mandarei recrutá-los”.¹¹⁸ O recrutamento era tão temerário que, como se vê no ofício do maioral da aldeia ao presidente da província de 13 de novembro de 1865, foi imposto como forma de castigo a dois assassinos capturados nas matas da aldeia pelo maioral e uma patrulha.¹¹⁹

117 Ofício do diretor geral. 4/10/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 147.

118 Ofício do diretor parcial de Barreiros. 9/4/1865. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 86.

119 Ofício do maioral da aldeia de Barreiros. 13/11/1865. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 94.

O alistamento dos índios de Cimbres entre 1865 e 1869 é o assunto em pauta nos ofícios da diretoria geral dos índios. Em 1865, vê-se um quadro com a relação dos índios voluntários da pátria que deixam seus soldos em consignação para as famílias. Nessa relação, contam-se mais de 82 índios, alistados todos no dia 2 de abril de 1865.¹²⁰ Em janeiro de 1866, o diretor geral comunica ao presidente da província o pedido de um índio de numerosa família para cuidar na Aldeia da dispensa de seus filhos, “que são tão bem laboriosos e bem comportados, e que em virtude da necessidade de soldados para guerra no sul foram forçados a se alistar como Voluntários da Pátria”.¹²¹ Em 1867, um ofício do diretor parcial da aldeia informa ao presidente da província o recebimento da recomendação para ter “pronto e sobre aviso para vir prestar serviços nessa Praça o maior número de índios desta Aldeia”, ao que respondeu dizendo: “sem perda de tempo, e com mesmo interesse de mesma parte, vou dar as minhas ordens nesse sentido”.¹²²

O alistamento promovido dificilmente permitia que algum índio dele escapasse. Um exemplo é o caso de um índio menor, Francisco de Brito Jequitibá, que, tendo terminado os estudos no Colégio de Órfãos da Santa Casa de Misericórdia em 1869, é motivo de vasta correspondência acerca da imposição de seu cadastramento junto ao Arsenal de Aprendizes da Marinha, ao qual eram favoráveis o presidente da província e a Santa Casa da Misericórdia,¹²³ e dos pedidos para que o menor fosse ajudar a família no aldeamento em que tinha mãe e irmãos pequenos para lhes servir de amparo o motivo de objeção ao cadastramento feito pelo diretor parcial.¹²⁴ A correspondência se estende de junho a novembro de 1869, terminando por vencer o alistamento forçado, como visto no ofício do diretor parcial de 22 de novembro de 1869, que se refere ao menor como aprendiz do Arsenal de Guerra.¹²⁵

120 Quadro com a relação dos índios do Urubá, alistados como voluntários da pátria. 2/4/1865. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 83.

121 Ofício do diretor geral. 21/1/1866. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 96.

122 Ofício do diretor parcial da aldeia de Cimbres. 5/4/1867. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 107.

123 Ofícios do diretor geral. 7/6/1869 e 8/8/1869, e do diretor parcial da aldeia de Cimbres. 12/08/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 134, 144, 145.

124 Ofício do diretor parcial da aldeia de Cimbres. 1/8/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 146.

125 Ofício do diretor parcial de Cimbres. 22/11/1869. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 149.

A violência policial cometida contra os índios de Águas Belas fica expressa no ofício do diretor parcial de 28 de julho de 1867, que comunica a denúncia feita pelo maioral dos índios sobre a perseguição e a violência que o delegado de Buíque empreendera na aldeia, inclusive prendendo-o. Segundo o diretor parcial, tal ato poderia “trazer sérios embaraços àquele delegado. Agora, depois do feito, não sei se a mesma presença, ali, poderia servir, todavia espero as ordens de V.Ex.cia, que serão, por mim, fielmente cumpridas”.¹²⁶ Junto com esse ofício envia o diretor parcial dois outros do maioral da aldeia de Panema, um dirigido ao mesmo diretor e outro ao presidente da província.¹²⁷ O relato do maioral da aldeia conta a violência e o uso de poder ocorridos na aldeia.¹²⁸

Na aldeia do Brejo dos Padres, na comarca de Tacaratu, onde viviam 290 índios,¹²⁹ a violência contra eles apresenta-se comandada pelo diretor parcial da aldeia, como atesta o diretor geral dos índios em ofício de 3 de janeiro de 1853: “Junto achará V.Ex.^a a queixa e documentos que me enviou o Maioral dos índios da Aldeia dos Padres, em que expõe a perseguição que ele e os índios sofrem do Diretor Interino da dita Aldeia, esses índios têm dirigido diversas queixas à V.Ex.cia, à Diretoria Geral, contra esse Diretor”.¹³⁰

126 Ofício do diretor parcial da aldeia de Panema. 27/7/1867. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 115–116.

127 Ofícios do capitão maioral da aldeia de Águas Belas ao presidente da província e ao diretor parcial. 23/7/1867. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fls. 114, 117, respectivamente.

128 “Participo-lhe que no dia 21 do corrente mês pelas 11 horas da noite chegou o Senhor Delegado do Termo, com uma grande patrulha e cercando a aldeia e metendo os Índios em cerco, disseram que dois Índios se opuseram, o que é falso, e aí a tropa enfurecida de grande soberba partiu em cima dos Índios e lutando estes com a patrulha saíram ainda quatro feridos, e um Inspetor cercando a casa de um índio, quando foi falando, recebeu um tiro de dentro da casa porém não se sabe quem foi, supõe-se que foi um índio, o que foi vítima. Como também uma tropa daqui cercou um índio velho de nome Manoel Alves se opôs com uma tropa, digo, uma faca a querer brigar com a patrulha e aí foi vítima com três tiros e a mulher saiu baleada que se procedeu a corpo de delito e ultimamente incendiaram três casas dos índios, e se acham presos vinte e oito e eu me acho preso algemado com outro índio encangado e sofrendo até não sei quando, o que leve ao conhecimento de V.S.a para fazer o que for possível a respeito desta aldeia pois a V.S.a pertence tomar conhecimento de semelhantes acontecimentos”. Ofício do maioral da aldeia de Águas Belas. 23/7/1867. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 117.

129 Relatório do estado das aldeias da província de Pernambuco. 13/2/1861. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 54.

130 Ofício do diretor geral dos índios. 3/1/1853. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 19, fl. 1.

A violência, no entanto, excedeu-se por ocasião das eleições de setembro de 1852, quando houve a prisão do maioral dos índios por ordem do delegado do termo de Tacaratu. A denúncia do maioral da aldeia ao diretor geral comporta um texto ufanista em relação ao Império, como se a violência empreendida pelas autoridades fosse um desmando particular à revelia do governo, que, ao tomar conhecimento do queixume dos perseguidos, faria justiça porque era magnânimo, e só com seu desconhecimento essas autoridades de má índole o desvirtuavam. Na verdade, o governo imperial não dava mostras de se incomodar com os “excessos”, por meio dos quais as autoridades mais próximas do indígena “zelavam” pelo cumprimento das leis.

Os índios do Brejo dos Padres também eram forçados a trabalhar nas terras da propriedade do diretor parcial que os perseguia com as tropas da polícia.¹³¹

O recrutamento forçado, que se juntou a outras formas de violência que cercavam as aldeias, foi um elemento apontado pelo diretor geral como causador da fuga dos índios do Brejo dos Padres para se unir às hordas errantes das margens do São Francisco.¹³²

Diante do testemunho verificado neste terceiro capítulo sobre o caso das antigas missões que se tornaram aldeias no século XIX, não é difícil concluir que o governo imperial utilizou uma política que prejudicou o indígena e não foi obra do acaso, expressando um direcionamento da ação imperial. Embora tal ação se apresentasse aos olhos dos menos atentos como um anúncio da civilização para esse povo, como integradora da nação indígena ao projeto modernizador da nação brasileira, levando o progresso para os índios que careciam de apoio do Império para desfrutar a benesse de serem seus súditos, era, na verdade, uma obra anti-indigenista que, em seu conjunto, se construiu e formalizou ao longo do Segundo Império, prejudicando o indígena, e que, em seus resultados, foi nociva para os índios, que perderam as terras das aldeias para particulares e o próprio governo imperial.

131 Ofício do maioral dos índios do Brejo dos Padres. 27/4/1853. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 10, fl. 19.

132 Ofício do diretor geral dos índios. 28/10/1853. Arquivo Público Estadual, cód. DII, v. 10, fl. 27.

Conclusão

Poder-se-ia resumir a conclusão nesta frase: “Os Índios do Brasil têm sido perseguidos pela Fé, pelo Rei e pela Lei”, princípios que, segundo Pero de Magalhães de Gândavo, não eram respeitados pelos indígenas.¹³³

A historiografia brasileira precisa retomar a história dos vencidos, daqueles que não tiveram voz, “um povo auditivo, mudo, sempre ameaçado de ser sangrado e capado” (Rodrigues, 1981: 13). Essa história, alerta José Honório Rodrigues, é “subterrânea e subjacente e não tem participado da história escrita” (1981: 13), no entanto é na recusa, é mesmo na negação do índio na história do Brasil, permeando o “complexo de caiação” de que fala (Rodrigues, 1965: 126), que se pode contar uma outra história sobre ele, irmanada à história do povo brasileiro, um povo sobre o qual ele, apesar de considerá-lo um derrotado político da história, faz uma ressalva: “Uma liderança que testa seu povo, que o oprime, que lhe nega tudo, que desejaria ter outro povo – branco, educado, culto –, não tem o direito de liderá-lo” (: 32).

A historiografia brasileira mais correspondeu a essa liderança do que respondeu em favor do povo brasileiro. É preciso pensar o índio no contexto da história do Brasil e não à parte, num apêndice étnico, acidental, em que se buscariam soluções culturais supra-históricas para ele, como se tal empresa fosse possível. Capistrano de Abreu fala do povo brasileiro como “povo durante três séculos capado e recapado, sangrado e ressangrado” (Abreu, 1907: 21). Pode-se estender tal afirmativa ao índio, que tem sido sangrado por ser parte da maioria de vencidos e abandonados ao ostracismo histórico-historiográfico – como se o povo brasileiro fosse figurante no roteiro dos que lideraram política e economicamente a produção histórica brasileira, e só devesse aparecer para abrilhantar a *performance* da elite política e latifundiária do Brasil, que fez da Independência do país uma questão de briga de famílias e terminou o Império numa festa cinematográfica, o baile da ilha Fiscal, sem jamais ter, ao longo dessa história, posto em risco a propriedade da terra dos atores principais e o poder de seus arautos e menestrelis.

Este trabalho buscou descortinar um pouco da história do índio por meio do discurso e da prática dos que, no Brasil, tiveram o destino deles nas mãos, o discurso dos missionários colonizadores, dos que elaboraram a política do Império e a executaram. Trata-se de um trabalho de leitura das entrelinhas,

133 Pois, segundo o autor, “carece de três letras, convém saber, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei” (Gândavo, 1576: 34).

da história de quem não escreveu a história, de quem não teve ninguém que a escrevesse, e que só aparece em sua relação com seus dominadores: um povo que, no início do século XIX, era de 500 mil numa população total de 4 milhões (Hoornaert, 1985: 41) e hoje não passa de 200 mil numa população de mais de 190 milhões. A história do índio no Brasil é mais tragédia do que história.

Referências bibliográficas

ABREU, João Capistrano de

(1930) *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1960.

(1907) *Capítulos de história colonial (1500–1800)*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1969.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães

(1576) *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1984.

HOORNAERT, Eduardo

(1985) *História da Igreja no Brasil*, tomo II: segunda época – século XIX. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulinas.

PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto

(1951) *Anais pernambucanos*, vols. 6, 7 e 10. Recife: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco, 1983.

RODRIGUES, José Honório

(1965) *Conciliação e reforma no Brasil: um desafio histórico-cultural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

(1979) *História do Brasil: 1ª parte – historiografia colonial*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

(1981) *Filosofia e história*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

(1982) *História combatente*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

(1985) *História viva*. São Paulo: Global.

O Relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas

Introdução

A ideia de escrever este artigo surgiu de uma polêmica lançada na rede de discussão Temince¹ em março de 2007. Na ocasião, formulou-se a pergunta “existiu ou não o tal decreto?”, em referência ao Relatório provincial apresentado pelo presidente José Bento da Cunha Figueiredo Júnior à Assembleia Legislativa do Ceará em 9 de outubro de 1863, quando de sua instalação. Esse documento é marco da historiografia cearense, considerado o ato final do governo local relativo à “extinção” dos índios no estado do Ceará.

O Relatório em análise é um extenso documento de 190 páginas datilografadas, incluídos os anexos, e pertence a uma série de relatórios provinciais. A partir da instalação da nova Assembleia Provincial, o presidente da província, por dever de ofício, apresentava a cada ano um relatório, a fim de prestar contas de sua gestão no período transcorrido.

Os temas abordados no Relatório do presidente José Bento da Cunha Figueiredo Júnior são os mais diversos, expostos por tópicos, na ordem que se segue: segurança individual e de prosperidade, estatística criminal, cadeias, força policial, guarda nacional, recrutamento, divisão civil, judiciária e eclesiástica, estatística e compilação das leis provinciais, culto público, cemitérios, estabelecimentos de caridade, saúde pública, vacinação, instrução

¹ Grupo de discussão abrigado pelo Yahoo que, segundo sua própria definição, “é um canal de informação sobre a temática indígena no Ceará, o qual conta com a participação de lideranças indígenas, representantes de entidades governamentais e não governamentais, ativistas e estudiosos de várias disciplinas” (<http://br.groups.yahoo.com/group/temince/>).

pública, secretaria de governo, publicação dos atos oficiais, Câmaras municipais, necessidades municipais, posturas municipais, encanamento das águas, iluminação pública, matadouro público, eleições, terras públicas, aldeamentos, indústria, dromedários, navegação costeira, correio, Fazenda nacional, Fazenda provincial, tesouraria provincial, dízimo dos gados grossos, dízimo das miunças, obras públicas, obras auxiliadas pelos cofres gerais, obras militares e gerais, leis e regulamentos provinciais, e objetos diversos.

O presidente José Bento da Cunha Figueiredo Júnior (1833-1885) exercera o mesmo mandato no ano de 1862. Em 9 de outubro de 1863, ele apresentou o relatório de seu segundo mandato como presidente da província, que perdurou até 19 de fevereiro de 1864. Carregava uma herança política do pai, José Bento da Cunha Figueiredo, o visconde do Bom Conselho, advogado formado pela faculdade de Direito de Olinda, deputado provincial, presidente das províncias de Alagoas, Pernambuco, Minas Gerais e Pará, deputado geral e senador por Pernambuco, e ministro de Estado em 1875.

Por sua vez, José Bento da Cunha Figueiredo Júnior foi presidente da província do Rio Grande do Norte antes de ser presidente da província do Ceará (de 28 de abril de 1860 a 16 de fevereiro de 1861). Posteriormente aos seus dois mandatos no Ceará, foi presidente das províncias de Alagoas, de 2 de outubro de 1868 a 2 de julho de 1871, e do Maranhão, de 26 de junho a 6 de novembro de 1872. Pelos currículos de pai e filho, pode-se supor que estiveram nas esferas do poder por mais de uma década.

Da leitura de seu Relatório provincial de 1863 guardamos a impressão de que o presidente era um homem dinâmico e cuidadoso em sua administração. Apresentou vários quadros, estatísticas e tabelas demonstrativas, noticiou uma reforma administrativa na secretaria do governo e criou um regulamento para ela. Promoveu o ordenamento das contas da província e perseguiu o ajuste financeiro das mesmas. Foi também objeto de sua preocupação a realização de obras públicas, como a abertura e o conserto de estradas, e a melhoria do Passeio Público. Coube a ele ainda o enfrentamento de um dos surtos de uma epidemia de *Cholera morbus*.

No tópico específico sobre aldeamentos, o Relatório reza:

Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. Das antigas tribos de Tabajaras, Cariris e Pitaguaris, que habitavam a Província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da Ibiapaba, que os jesuítas no princípio do século passado formaram em Vila Viçosa, S. Pedro de Ibiapina e S. Benedito com os índios chamados Camussis, Anacaz, Ararius e Acaracú, todos da grande família Tabajara.

Com a extinção dos jesuítas, que os governavam teocraticamente, decaíram esses aldeamentos, e já em 1813 informava um ouvidor ao governador Sampaio que os índios iam-se extinguindo na Ibiapaba, onde tinham aqueles religiosos um célebre hospício no lugar denominado Vila Viçosa, que com os outros acima indicados abrangem a comarca deste nome.

É neles que ainda hoje se encontra maior número de descendentes das antigas raças; mas acham-se hoje misturados na massa geral da população, composta na máxima parte de forasteiros, que excedendo-os em número, riqueza e indústria, *tem havido por usurpação ou compra as terras pertencentes aos aborígenes*.

A mesma sorte que as da Ibiapaba tiveram as aldeias da capital, compreendidas as da antiga vila de Aquiraz (onde existiu o hospício dos jesuítas, fundado no princípio do século passado), Messejana (missão de Paupina), Arronches (missão de Parangaba), Soure (missão de Caucaia), e Monte-mór Velho (missão dos Paijacús).

Os respectivos patrimônios territoriais foram mandados incorporar à fazenda por ordem imperial, *respeitando-se as posses de alguns índios*.

O que se diz a respeito dessas aldeias é também aplicável às dos Trambabes (Almofala) no termo do Acaracú, dos Jucás (Arneiroz) do termo de S. João do Príncipe, e dos Cariris (Missão Velha e de Miranda), hoje Crato.

No ano de 1860 Manuel José de Souza, do termo de Milagres, aldeou os restos a uma antiga tribo de índios chocos, em número de 28, que erravam, perseguidos, entre os limites das Províncias de Pernambuco, Paraíba e Ceará. [...]

Tais são, em resumo, os esclarecimentos que sobre aldeamentos ministrou-me o diligente autor da Estatística,² em ofício de 21 de julho do ano passado.³

2 Se o "diligente autor da estatística" a que o presidente se referiu era o mesmo responsável pelas outras estatísticas da província, então aludiu a ninguém menos que o ilustre dr. Thomas Pompeu de Souza Brasil, que se tornaria no ano seguinte o senador Pompeu (1864). Isso porque o nome de Thomas Pompeu é explicitamente citado no tópico do Relatório relativo à estatística. De fato, a importante obra *Ensaio estatístico da província do Ceará*, de sua autoria, foi publicada em 1863.

3 Relatório provincial de 9/10/1863. Relatórios dos presidentes da província. Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP), núcleo de microfilmagem, grifos adicionados.

O Relatório de 1863 e a expropriação das terras indígenas

O enunciado “já não existem aqui índios” que se lê no “decreto da extinção” repete o que, havia algum tempo, era dito pelas autoridades administrativas da província sobre a presença indígena no Ceará. Em ofício de 1850, por exemplo, a tesouraria da Fazenda afirmou ao governo imperial “já não existirem ali hordas de índios selvagens e acharem-se descendentes destes confundidos na massa da população civilizada” – o que autorizava a mesma tesouraria, em relação às terras indígenas, a “expedir ordens para que elas fossem sequestradas e incorporadas aos próprios nacionais” (Pinheiro, 2002).

Em outro ofício do início da década de 1860, desta feita do presidente da província dirigindo-se ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, vemos o mesmo discurso sobre os índios e suas terras:

[...] nesta Província nenhuma tribo existe no estado selvagem, e desde o ano de 1833, época em que foram extintas as Diretorias a que estavam sujeitas as diferentes aldeias estabelecidas na Província, extinguíram-se estas, e ficaram os índios confundidos na massa geral da população civilizada, sendo incorporada aos próprios nacionais a parte devoluta dos terrenos.⁴

Se os discursos, separados por mais de uma década, guardam homologias entre si, nem sempre correspondiam ao que de fato se efetuava no âmbito das ações administrativas do estado. Tanto é assim que, no mesmo relatório do presidente José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, no tópico relativo a terras públicas, em que prestava contas dos trabalhos de legitimação e reavaliação de posses e sesmarias, observa-se que a grande maioria das posses legitimadas pertencia a índios (em torno de 80%). Notam-se também a demarcação da segunda sesmaria dos índios de Messejana e a destinação de empréstimos pela Fazenda Pública aos índios, em valor não desprezível, equivalente a cerca de 60% de toda a despesa realizada com medição e demarcação de terras:

Até o fim do ano passado legitimaram-se 145 posses (*incluindo-se neste número 120 de índios e 6 aforamentos*). Mediram-se e demarcaram-se 14 por-

4 Ofício do presidente da província ao Ministério da Agricultura, Cultura e Obras Públicas, 27/12/1861. Secretaria do Governo da Província, livro 144. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC).

ções de terrenos devolutos requeridos por compra, e realizou-se a venda de alguns pela tesouraria de fazenda a diversos indivíduos.

Do 1º de fevereiro de 1861 até 31 de dezembro de 1862 a despesa com todo o serviço montou a Rs. 11:933\$868, incluída a quantia de 7:332\$299, importância de empréstimos feitos pela Fazenda pública aos índios pobres na conformidade das ordens imperiais.

Os trabalhos marcharam vagarosamente nos primeiros meses do corrente ano, em consequência do reaparecimento da epidemia do *cholera-morbus* na povoação da Pacatuba onde então se achava em serviço o engenheiro. Entretanto até ao último de junho conseguiu-se a medição e demarcação do perímetro da 2ª sesmaria dos índios de Messejana, com 10:365 braças correntes, não contando-se as linhas do perímetro da 1ª sesmaria ao norte, e a do rio Guaiuba ao sul. Além de quatro porções de terrenos devolutos requeridos por compra.

Despendeu-se do 1º de janeiro ao último de junho 1:700\$ RS.

Agora se acha o engenheiro medindo e demarcando a sesmaria de Maranguape, que tem 3 léguas de comprimento e 1 de largura. Sobe a mais de 500 o número de requerimentos de posseiros que pedem a legitimação de suas posses ao respectivo juiz comissário.⁵

Cabe ainda mencionar o destaque dado no corpo do Relatório provincial à então recente criação de um aldeamento no sul do Ceará (1860) e uma citação sobre a utilização de mão de obra indígena numa mina de ferro em Baturité, em documento anexo. Tudo isso serve para enfatizar o quanto o discurso da negação da presença indígena no estado em tal período não condizia com o que de fato se verificava na dinâmica social.

Diante de tais aparentes contradições e ambiguidades entre os discursos e a prática social a pergunta que se deve fazer é: por que os discursos oficiais sobre os índios e suas terras destoavam dos próprios registros oficiais? E por que, mesmo havendo registros oficiais que atestavam a presença indígena na província e a regularização de suas terras, predominou a força do discurso da “extinção por decreto” dos índios do Ceará?

Mesmo a informação prestada pelo presidente da província em 1861 sobre a extinção das diretorias (vilas de índios estabelecidas pelo Diretório pombalino) em 1833 omite que o Diretório pombalino foi restabelecido no Ceará

5 Relatório provincial de 9/10/1863. Relatórios dos presidentes da província. BPGMP, núcleo de microfilmagem.

pelo governo da província em 1º de agosto de 1843 e perdurou até a instalação das novas diretorias de índios em 24 de julho de 1845.⁶

A Câmara da Capital sobre o Diretório dos índios vindo de expedir o conveniente regulamento para execução da Lei Provincial nº 20 do 1º deste mês, que restabeleceu o Diretório dos índios com as modificações acomodadas à diversidade de circunstâncias, e de legislação, que ora se dão, cumpre [à] V. Mces, como conhecedores do estado peculiar, e desse estado, como suponho, emprestar-me sua valiosa cooperação para que se realizem os salutares efeitos, que tem em vista essa lei, me informem com a possível brevidade, se existem nele índios.⁷

Penso que é forçoso remontar ao contexto da reorganização fundiária implementada no Brasil a partir da lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, para melhor compreensão da questão em pauta. A lei de terras, como ficou conhecida, foi proclamada no mesmo ano da lei Eusébio de Queiroz, que determinou o fim do tráfico negreiro, renunciando a extinção da escravidão. Segundo os estudiosos do tema, tanto a lei de terras quanto a lei Eusébio de Queiroz devem ser entendidas como parte das pressões geradas pelo contexto internacional na transição do capitalismo comercial para o industrial. Em todo caso, além das pressões externas, as internas exerceram efeito sobre as novas leis editadas e devem ser consideradas.

No caso da lei de terras, desde 1821 José Bonifácio vinha levantando a questão sobre a situação das terras no Brasil e chegou a elaborar um projeto para a revalidação das concessões de sesmarias e a regularização das posses. Outras iniciativas foram tomadas antes de 1850, como a suspensão da concessão de sesmarias e o reconhecimento das posses em 1822, e o projeto redistributivo de Diogo Feijó em 1843. Nesse sentido, pode-se dizer que a lei de terras refletiu a política de terras que era discutida desde a década de 1820, bem como os conflitos políticos e as disputas de poder. No centro das questões estavam os prepotentes latifundiários, atuando em particular no que dizia respeito à inserção de ex-escravos e novos trabalhadores imigrantes na economia e na sociedade de forma geral.

6 Pesquisas contemporâneas apontam que, embora o Diretório pombalino tenha sido extinto formalmente em 12 de maio de 1798, houve discontinuidades locais na sua aplicação. Ver Almeida (2003) e Silva (2006).

7 Ofício do presidente da província às câmaras municipais, 14/8/1843. Secretaria do Governo da Província do Ceará, livro 109. APEC.

Outro enfrentamento verificado ocorria entre o poder do Estado e os proprietários de terras, com o primeiro impondo-se aos latifundiários e seus potentados locais – enfrentamento este que se vinha dando desde o período colonial. Para alguns autores, a disputa do Estado com os latifundiários sobre terras remonta, no mínimo, ao período de instituição das vilas, que envolveu também a criação de vilas de índios pelo marquês de Pombal (Delson, 1997; Silva, 2006) em 1757.

Entre os diversos dispositivos da nova lei as apropriações de terras por posse e a doação de sesmarias foram proibidas, instaurando-se a compra e venda ou a doação do Estado como únicas formas de aquisição de terras devolutas, resguardados os direitos dos que já ocupavam a terra produtivamente.⁸ A passagem do regime de posse para o de propriedade foi plenamente assegurada graças a uma série de medidas, como a determinação da obrigação da aquisição do título da terra, com despesas cartoriais,⁹ e o estabelecimento de penalidades para os apossamentos de terras de outrem ou devolutas:

Art. 1º Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra.

Excetuam-se as terras situadas nos limites do Império com países estrangeiros em uma zona de 10 léguas, as quais poderão ser concedidas gratuitamente.

Art. 2º Os que se apossarem de terras devolutas ou de alheias, e nelas derribarem matos ou lhes puserem fogo, serão obrigados a despejo, com perda de benfeitorias, e de mais sofrerão a pena de dois a seis meses de prisão e multa de 100\$, além da satisfação do dano causado. Esta pena, porém, não terá lugar nos atos possessórios entre heréus confinantes.

8 “Art. 4º – Serão revalidadas as sesmarias, ou outras concessões do Governo Geral ou Provincial, que se acharem cultivadas, ou com princípios de cultura, e morada habitual do respectivo sesmeiro ou concessionário, ou de quem os represente, embora não tenha sido cumprida qualquer das outras condições, com que foram concedidas. Art. 5º – Serão legitimadas as posses mansas e pacíficas, adquiridas por ocupação primária, ou havidas do primeiro ocupante, que se acharem cultivadas, ou com princípio de cultura, e morada habitual do respectivo possessor, ou de quem o represente, guardadas as regras seguintes: [...]”. Presidência da República, lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/10601-1850.htm>.

9 “Art. 11. Os posseiros serão obrigados a tirar títulos dos terrenos que lhes ficarem pertencendo por efeito desta Lei, e sem eles não poderão hipotecar os mesmos terrenos, nem aliená-los por qualquer modo. Esses títulos serão passados pelas Repartições provinciais que o Governo designar, pagando-se 5\$ de direitos de Chancelaria pelo terreno que não exceder de um quadrado de 500 braças por lado, e outro tanto por cada igual quadrado que de mais contiver a posse; e além disso 4\$ de feito, sem mais emolumentos ou selo”. Ibid.

Art. 3º São terras devolutas:

§ 1º As que não se acharem aplicadas a algum uso público nacional, provincial, ou municipal.

§ 2º As que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em comisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§ 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em comisso, forem revalidadas por esta Lei.

§ 4º As que não se acharem ocupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta Lei. [...]

Art. 12. O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaisquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos: 3º, para a construção naval.¹⁰

É preciso realçar que, embora a lei de terras tenha representado grave impedimento para que negros e imigrantes se tornassem proprietários de terras, a mesma não desconheceu ou negou o direito dos índios à sua terra – o que não significa que tenha sido suficiente para garanti-lo. Carneiro da Cunha (1987) aponta que tanto a legislação colonial portuguesa quanto a legislação brasileira sempre reconheceram o direito originário dos índios às suas terras, derivado do “reconhecimento de sua posse imemorial e do fato de o indigenato ser a fonte primária e congênita da posse territorial” (Mendes Jr., 1912; Affonso da Silva, 1984, citado por Carneiro da Cunha, 1987). Note-se também que a lei previa a reserva de terras para a colonização indígena.

Apesar disso, ao longo dos séculos as terras indígenas foram permanentemente espoliadas. Objeto da cobiça dos latifundiários, foram consideradas na maioria das vezes “terras de ninguém” não só pelo descaso com que eram tratados seus ocupantes – “zé ninguém” –, mas por sua literal desconsideração: se não era possível desconhecer o direito, cuidava-se de não reconhecer o sujeito desse direito, ou seja, se não era possível ignorar o direito dos índios à terra, tratava-se de negar a existência dos mesmos.

Nesse sentido, com a afirmação “já não existem aqui índios aldeados ou bravios [...] descendentes das antigas raças [...] acham-se misturados na massa

geral da população [...]”, o presidente da província implicitamente anunciava um critério de indianidade que restringia a definição de índio, posto que a condição de “misturado na população” equivalia a “não ser mais índio”. Considerar a dissolução do aldeamento, regime jurídico-administrativo por meio do qual a Coroa portuguesa – posteriormente, a brasileira – gerenciava as populações indígenas incorporadas ao mundo colonial ou nacional, a dissolução dos índios propriamente ditos permitiu suprimir os direitos territoriais que lhes cabiam. Tanto é assim que o mesmo relatório cita a usurpação e a compra por terceiros das terras indígenas, assim como suas incorporações à Fazenda.

Outra forma bastante comum de esbulho da terra indígena era a prática do aforamento, incentivada por agentes locais, provinciais e imperiais:

Aos Índios somos de parecer, se lhes concederão com justiça, e equidade os antigos direitos de suas Propriedades, Datas e Sesmarias de terras para a sua cultura, não pagando rendimento delas, e mesmo, preferindo aos mais Concidadãos. Quando pois se mande que os Índios se dispersem das suas Aldeias, e vivam aonde muito quizerem, *parece-nos que estas Datas devem passar ao domínio direto das Câmaras respectivas para aforá-las a quem quizer ser útil a Província pela sua cultura*: não ficando deste modo indultas, como tem sucedido no poder dos Índios, que nem cultivam, todas, nem deixavam os extranaturais cultivar, sem precedência de choques e contestações.¹¹

Pode-se dizer que o voraz e permanente processo de expropriação das terras indígenas que nos acompanha até a contemporaneidade teve início com o não reconhecimento da propriedade coletiva indígena, inaugurado pela Coroa portuguesa. O período da implantação da lei de terras foi mais uma etapa desse processo, que, baseando-se em atos, avisos, regulamentos, ordens e decretos posteriores, facilitou a expropriação delas, como é o caso da Ordem Imperial nº 44, de 21 de janeiro de 1856, que autorizou a extinção dos aldeamentos e a incorporação de suas terras, confundindo cada vez mais as terras indígenas com as devolutas. Tal confusão o Estado foi chamado a esclarecer, como se vê:

S. M. o Imperador ficando inteirado do que V. Exa. em observância do aviso circular deste Ministério de 8 de novembro do ano próximo passado, expondo

¹¹ Livro de atas das sessões do Conselho do governo da província do Ceará, referente aos anos de 1826–1832, às folhas 6–10. 22/9/1826. APEC, grifo adicionado.

¹⁰ Ibid.

em seu Offício nº. 92 de 10 de dezembro seguinte a uma das [...] índios dessa Província. Manda declarar a V. Exa. que nem uma providência se torne necessária relativamente às terras habitadas pelos índios da povoação de S. Benedito, visto que estando os mesmos índios de posse dela como informa V. Exa. não lhes é extensivo o sequestro e incorporação aos próprios nacionais.¹²

Se a distância que separa a lei da prática social possibilitou a expropriação das terras indígenas, esta não se verificou sem que tenha havido forte movimentação dos índios em defesa de suas terras. No caso do Ceará, experimentou-se uma verdadeira batalha jurídica, política e administrativa em torno das terras indígenas, como se pode confirmar pela leitura de documentação encontrada nos registros do Arquivo Público do Estado do Ceará. Sobre o tema do aforamento, a propósito, há exemplar correspondência entre o ministério do Império e o presidente da província, avaliando os excessos cometidos contra os índios:

Os índios, nas diferentes aldeias do Ceará, em especialidade nas de Arronches, Messejana e Soure, não podendo restringir-se ao pouco espaço da légua em quadro que lhes foi concedida em cada uma delas, pediram diferentes terrenos para suas plantações e criações. Estes terrenos lhes foram doados por datas e sesmarias com designação especial desses índios [...] Parangaba, se concedeu pelo Governador da Província, em 25 de fevereiro de 1707 [...] em Caucaia, se concedeu também pelo Governador, em 31 de março de 1723 [...] em Messejana ou Paupina, consta também se haverem concedido terras ao Principal Thomé da Silva, para si e seus filhos, ascendentes e descendentes, com o fim de não poderem vender, nem passar a outrem; tudo da mesma forma e maneira por que foram concedidas as de Arronches e Soure. Os índios pois, na posse dessas terras, sob administração de seus diretores, continuarão a ter mantidas sua posse, sempre imperturbável por mais de um século, até 1833, em que, extintas as diretorias, se entendeu que pela Constituição do Império havia caducado o antigo Diretório, passando os índios a serem derramados sem distinção, na massa do povo [...]. Nestas circunstâncias baixou o Decreto de 3 de junho de 1833, pelo qual os Juizes d'Órfãos foram encarregados da administração desses bens, nos respectivos Municípios. Estes juizes, falando desta Província, sem atenderem aos inte-

12 Correspondência dos ministérios do Império ao presidente da província, 1850-1852. Livro 2. 16/1/1851. APEC.

resses dos índios, foram arrendando e aforando os terrenos da propriedade deles, como lugares devolutos, que não tivessem tido originariamente um destino especial – a plantação e criação – dos índios, para si, seus descendentes e ascendentes sem que pudessem passar a outrem. [...] é obvia a necessidade de se restabelecer o Diretório, ou de se nomearem aos índios autoridades especiais, que administrem suas posses, que fiscalizem seus contratos, ou de qualquer outra medida que previna a fraude contra os índios, e que estabeleça uma regra que preserve e extreme o que se deva considerar, como pertencente aos mesmos índios, descendentes daqueles.¹³

Esbulhos, por um lado, e ações para a proteção da terra indígena, por outro. Muitos foram os registros de terras indígenas realizados no período, especialmente em Almofala, na Barra do Acaraú e na freguesia de Maranguape, com destaque para o “Termo de Registro do sítio denominado Pitaguary pertencente aos índios”.¹⁴

O grande número de solicitações de informações que o governo imperial fez aos administradores das províncias acerca da presença indígena (“selvagens ou aldeados”) é uma marca do século XIX. Fazendo-se o acompanhamento de uma série histórica na documentação que vai do início do ano de 1850 até 1878, vê-se que diversos são os temas tratados que se referem às populações indígenas: agricultura, comércio, indústria, costumes, características, movimento da população e, no período posterior à edição da lei de terras, quais aldeamentos ainda existiam e se suas terras haviam sido medidas e demarcadas. Isso corrobora nossa afirmação de que a questão da presença indígena e de suas terras não era assunto absolutamente resolvido no Brasil imperial, em que pese a alegação recorrente de que os índios haviam sido extintos.

No começo da década de 1850, o centro das atenções do Estado era o funcionamento a contento dos aldeamentos, com a perspectiva de manutenção dos índios nessas unidades administrativas e sua boa atividade produtiva, havendo mudança substantiva no enfoque governamental no final da década de 1870, quando a grande questão passou a ser o patrimônio territorial dos aldeamentos a ser recolhido:

13 Offício nº 9. Correspondência dos ministérios do Império ao presidente da província, 1854-1859. Livro 1. 13/2/1858. APEC.

14 Registro de terras da Barra de Acaraú, 1855-1857, e Registro de terras da freguesia de S. Sebastião de Maranguape, 1854-1858. APEC.

Sua M. o Imperador há por bem que V. Exa. preste a esta Secretaria de Estado todas as informações que puder colher sobre os aldeamentos de índios dessa Província declarando as alterações que eles têm sofrido desde a última informação tanto a respeito do movimento de sua população, como dos ramos da agricultura, indústria e comércio que neles se cultivam, declarando as causas a que atribui a decadência que porventura haja tido algum dos aldeamentos [...] a fim de que julgar conveniente para convidar os índios errantes a se aldearem.¹⁵

Tendo deixado de existir de fato aldeamentos, que foram fundados nessa Província, em data recente ou remota, por se haverem dispersado seus habitantes ou fundido nas outras classes da população [...] remetam ao Ministério a meu cargo quantos esclarecimentos for possível reunir acerca dos terrenos que constituíam o patrimônio de tais aldeamentos.¹⁶

Queixas dos índios das mais diversas localidades – Baturité, São Benedito, Umary, Forquilha, Arronches, entre outras – sobre os esbulhos se registraram a tal ponto que o Ministério do Império chamou a atenção do presidente da província por volta de 1870:

Sendo inconveniente ao Serviço Público virem a esta Corte indígenas dos que já existem aldeados, sob o único fundamento de representarem ao Governo Imperial a bem de seus direitos e interesses, o que, mais facilmente podem fazer perante o Governo Provincial, recomendo a V. Exa. que as autoridades dos diversos Municípios, onde por ventura demorem aldeamentos [...].¹⁷

Dois anos depois, em 1872, ainda podemos verificar desculpas apresentadas pelo presidente da província quanto a alguma outra repreensão do tipo exposto acima, feita pelo ministério imperial, nos seguintes termos:

15 Correspondência dos ministérios do Império ao presidente da província, 1850–1852. Livro 2. 17/1/1850. APEC.

16 Correspondência dos ministérios do Império ao presidente da província, 1878–1880. Livro 9. 20/11/1878. APEC.

17 Correspondência dos ministérios do Império ao presidente da província, 1868–1870. Livro 5. 14/10/1870. APEC.

[...] acusar o recebimento do aviso circular, que, em data de 13 de junho próximo findo, sob nº 12, V. Exa. se dignou de dirigir-me. Devo, em resposta, participar a V. Exa. que empregarei todos os esforços a fim de que não se repitam as queixas que os índios dirigem ao Governo Imperial, contra a violência de que são objetos, suas pessoas e bens, bem como, que se dispense todos os auxílios aos missionários que se encarregarem da catequese e civilização dos indígenas.¹⁸

Note-se que tal correspondência anuncia a presença de outros atores junto às populações indígenas, os missionários, encarregados especificamente, como sempre, da “catequese e civilização dos índios” num ambiente discursivo em que estes aparentemente não existiam mais. A permanente ambiguidade do administrador da província no trato com as populações indígenas fica mais uma vez patente no teor de nova correspondência emitida por ele ao Ministério da Agricultura, apenas três meses depois (em novembro) da enviada anteriormente:

Em resposta ao aviso circular de V. Exa. de 31 de outubro último, nº 14 solicitando, com urgência, esclarecimentos relativos a aldeamentos de índios criados nesta Província, nomes desses aldeamentos, freguesias e municípios em que estão situados, números de índios que habitam [...] cumpre-me cientificar a V. Exa. que os poucos índios que ainda restam nesta Província estão confundidos com a população, e vivem do trabalho agrícola. Não há aldeamento propriamente dito. Em Milagres, no lugar denominado “Cachorra-Morta”, há onze índios mansos, aldeados sob a inspeção de um diretor.¹⁹

Os índios do século XIX travaram intensas lutas jurídicas e ideológicas contra os invasores de suas terras, mas muitas vezes fizeram-no também contra as ações do Estado – para isso se valiam da intervenção desse mesmo Estado. Explicita-se, assim, a interferência que os diferentes agentes sociais exerciam nas tomadas de decisão de diferentes níveis ou agentes do governo. A demarcação da sesmária de Messejana, citada no relatório provincial do presidente José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, muito provavelmente foi fruto de um processo

18 Registros dos officios da presidência da província dirigidos ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1872–1876. Livro 145. 7/8/1872. APEC.

19 Registros dos officios da presidência da província dirigidos ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1872–1876. Livro 145. 18/11/1872. APEC.

aberto pelos índios da Paupina (localidade de Messejana), por meio de requerimento de uma viúva, Theodora Maria da Conceição, dirigido ao Ministério do Império contra a tesouraria da Fazenda da província no ano de 1854:

Tendo sido remetido a este Ministério o Ofício nº 28 de 17 de outubro do ano passado por V. Exa. dirigido ao Ministério da Fazenda, acompanhando a cópia do requerimento de Theodora Maria da Conceição, viúva de um índio na Aldeia de Paupina, [...] as quais representam contra a Tesouraria da Fazenda dessa Província [...] que tendo esta por Edital de 14 de junho do dito ano passado incorporado aos próprios nacionais as terras, que os implicantes dizem ter direito a continuar a habitar e plantar, mesmo depois de extintas as aldeias de índios.²⁰

A peleja durou vários anos, ao longo dos quais vários documentos se somaram ao primeiro aqui transcrito, e culminou com a demarcação da sesmária dos índios: "Segue para esta Província o Bacharel Antonio Gonçalves da Justa Araújo, a fim de proceder a discriminação das terras devolutas de domínio particular na sesmária dos índios de Messejana".²¹

A documentação aponta também o trabalho posterior do mesmo engenheiro na demarcação das terras dos índios de Baturité e dos Tremembé de Almofala:

Inteirado do que expõe o Subdelegado de Polícia do Distrito de Almofala, na representação que, acerca de terras possuídas naquele Distrito pelos índios da tribo "Tremembé", dirigiu a essa Presidência em data de 5 de março do corrente ano, e que V. Exa. me transferiu, por cópia, com o seu Ofício de 27 de julho, recomendo a V. Exa. que, em relação às ditas terras, e para por termo à instrução de particulares, alegara na sobredita representação, mande aplicar a providência constante no meu aviso de 20 de maio último, relativo ao extinto aldeamento do termo de Baturité, incumbindo do trabalho da discriminação das terras o engenheiro Antonio Gonçalves Justa Araújo.²²

20 Correspondências dos ministérios do Império ao presidente da província, 1854-1859. Livro 1. 12/11/1855. APEC.

21 Correspondências dos ministérios do Império ao presidente da província, 1860-1862. Livro 2. 6/8/1860. APEC.

22 Correspondência dos ministérios do Império ao presidente da província, 1874-1875. Livro 7. 30/5/1874. APEC.

No transcurso do século XIX, os índios do Ceará não só existiam e lutavam por suas terras, como marcavam fortemente suas práticas e tradições. Se assim não o fosse, não teriam suscitado o teor do parecer que se lê abaixo:

Apesar de que as sábias Leis deste Império tenham tomado as mais enérgicas e sábias medidas para a civilização, aumento e prosperidade dos índios que houve-se por bem aldear. Todas estas tão profficuas medidas jamais tem sido possível utilizarem a eles com a larga experiência tão antiga como a mesma Província evidentemente nos tem mostrado. Tomar por tantos como causa da retardação da instrução dos Índios o desleixo e descuido dos governadores e seus Regentes os Diretores, dever-se-ia e com injustiça supor mal de tantos outros, que tem com atividade, e prudência governado esta Província, mas como que não se possa tal presumir: *não padece dúvida poder-se demarcar por causa próxima e eficiente do deplorável estado, em que se acham os Índios a conduta dos costumes gentílicos de seus Pais, a má e péssima doutrina, exemplo deles de modo que com esta nova natureza da criação paterna se faz muito difícil poderem eles tomar a boa disciplina de seus Mestres e Capelães*, os exemplos dos homens brancos, cristãos verdadeiros, e amigos da sociedade, e Bem Público. Os Índios por natureza são ociosos, e inclinados por isso mesmo a viverem dos trabalhos, e bens dos outros: roubos de engenho, inimigos da sujeição, *aferrados aos antigos ritos, e costumes gentílicos de seus pais: improvidos e indiferentes às honras e riqueza*, aptos assim para a guerra, e principalmente para a Marinha, como também para as artes mecânicas. Somos pois de parecer que o meio mais congruente, e ajustado para a civilização, aumento, e prosperidade desta gente, é a dispersão geral da aldeação deles, queremos dizer, suspender-se o Diretório, ficando os mesmos Índios sujeitos a Polícia como os mais Cidadãos do Império, por isso mesmo que unindo-se em parentesco por afinidade franca; e livremente com quem lhes aprouver; por isso mesmo que tratando, e sociando com os mais mudarão de conduta, como a experiência tem mostrado com aqueles que apartados da aldeia são mui diferentes, que eram: úteis a si, e a sociedade, principalmente caindo sobre eles o rigor da Polícia, que tanto temem e respeitam.²³

Outra constatação da permanência de costumes tradicionais e de um *estilo de vida* indígena no século XIX foi feita por Freire Alemão, por ocasião

23 Livro de atas das sessões do Conselho do governo da província do Ceará, referente aos anos de 1826-1832, às folhas 6-10. 22/9/1826. APEC, grifos adicionados.

da visita de uma expedição científica ao Ceará.²⁴ Durante sua estada em vila Viçosa, no mês de novembro de 1860, recolheu um relatório feito por um morador da vila, sr. Antonio Marques de Assumpção, a seu pedido, descrevendo os “costumes e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do termo de Vila Viçosa”. Destacamos o seguinte:

Fazem suas ideias (a fim de se não interromper os trabalhos da semana) para que suas bodas, batizados, alegrões etc. etc. recaiam nos supraditos dias [sábado]. Ocupam-se em parte da noite na dança do *torém*.²⁵ Esta dança é composta de grande número de pessoas, tanto de homens, como de mulheres, formam-se em um círculo separando-se os homens das mulheres, estas ao lado direito daquela; de sorte que fechando o círculo fica um pequeno intervalo de meia braça (por onde entram, ou saem fora da dança). À cabeceira, ou sobranceira, está o mestre da dita dança, que principiam girando todo o círculo à direita, para o som de um instrumento chamado Iguaré, e outro Torém²⁶ acompanhado de uma cantata, por língua indígena, mas em quadra, em uma voz propulsional, acompanhando os sons dos instrumentos. Esta cantata é recordando suas memórias, ainda mesmo as da vida inculta; de sorte que os homens, cantando a quadra até o meio, indo sempre em repetições terminam a meia quadra no lugar de onde partiam. E então as mulheres respondem o fim da quadra na mesma forma supra, até o mesmo lugar de onde partiram, de sorte que repetindo-se nesta forma uma só quadrinha algumas, ou muitas, vezes, acontece com uma só cantiga fazer-se

24 Trata-se da primeira Expedição Científica Nacional, chefiada por Gonçalves Dias, que desembarcou no Ceará em 1859. Embora a expedição tenha sido bastante conturbada, deixou alguns registros importantes, entre os quais os manuscritos do botânico Freire Alemão (Anais da Biblioteca Nacional, 1961).

25 O torém continua a ser dançado pelos índios de Almofala, no município de Itarema. Ver estudo de Oliveira Jr. (1998).

26 Nota do relatório: “O Iguaré é uma cabacinha pequena com um cabozinho, por onde se pega com a mão direita, dentro da cabaça lançam uma porção de caroço de giriquiti = Ex aqui o dito instrumento, que na mão direita do mestre em ditas danças aquele o sacolejar com 2 embalanços mais compassados acompanhando os 2 passos primeiros, e depois um último imediato quando volve o corpo para a última pancada do pé: assim continuam. O Torém é feito de uma vergõntea de nossa Tibacêba, furada, e pintada com o urucu, seu som imita o urro do touro, quando chora e nessas ocasiões é tocado acompanhando a dança pelo toque do iguaré”. Cf. Manuscritos do botânico Freire Alemão, 1-28, 10, 34, novembro de 1860. Biblioteca Nacional.

na dança sucessivamente e entertém parte da noite, ou do dia. A maneira de dançarem é pelos sons dos instrumentos, e pela voz da cantata como fica dito. O círculo volve, digo, gira à direita, dando dois passos iguais, e ao mesmo tempo volvendo meia-volta à esquerda, dão rapidamente uma forte pancada com o pé esquerdo no chão, sem mudança alguma volvem ligeiros à sua primeira forma: assim continuam. O Tocador do Iguaré faz parte na dança, e algumas vezes acontece ser o mesmo mestre que puxa a fileira do círculo, dentro do qual está um grande vaso do dito vinho, junto ao Tocador do Torém, e um servente, para dar vinho aos que do círculo se quiserem servir, todas as vezes que se quiser mudar de quadra.²⁷

Considerações finais

A ideia de revisitar o “decreto da extinção” dos índios do Ceará tem como mote principal apresentar o contexto histórico e político do enunciado, a começar pelo esclarecimento de sua condição, que tão somente era a de um relatório provincial, e não efetivamente de um decreto.²⁸ Conhecendo as teorias da etnicidade e, portanto sabendo que identidade alguma acaba por decreto, causava-nos certo desconforto a reprodução literal do discurso da extinção decretada, ainda muito comum em nossos dias e pronunciada por diferentes agentes sociais. Em nosso entendimento, tal reprodução aparenta certa convência e se presta à reificação dessa ideia, ainda que involuntariamente.

Procuramos então, com base em fontes documentais, demonstrar como a dinâmica social absorveu o instrumento jurídico, notadamente a lei de terras de 1850, que redefiniu a organização agrária do país, e como isso repercutiu nas populações indígenas e suas terras. Podemos observar a atuação de diferentes agentes políticos determinando diferenças nas formas de aplicação da lei, que denunciaram um intenso embate jurídico, político e ideológico por trás das palavras enunciadas pelo presidente da província José Bento da Cunha Figueiredo Júnior no Relatório de 1863. Tais palavras implicitamente definiam um conceito de indianidade que, reiteradamente afirmado ao longo do século, permitiu a expropriação de muitas terras indígenas.

27 “Manuscritos do botânico Freire Alemão”. 1-28, 10, 34, novembro de 1860. Biblioteca Nacional.

28 “Determinação escrita, emanada do chefe do Estado, ou de outra autoridade superior”, conforme o *Dicionário Aurélio – Século XXI* (Ferreira, 2007).

Muitas, mas não todas. A documentação também nos mostra a forte presença indígena nesse campo de batalha, agindo no sentido de preservar suas terras, com demarcações de sesmarias e regularização de posses, o que deixa claro, de uma vez por todas, que no Ceará os índios não desapareceram no século XIX.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de
(2003) *Metamorfoses indígenas: identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- COSTA, Emília Viotti da
(1992) *Da Monarquia à República*. São Paulo: Edusp.
- CUNHA, Manuela Carneiro da
(1987) *Os direitos dos índios: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense.
- DELSON, Roberta M.
(1997) *Novas vilas para o Brasil Colônia: planejamento espacial e social no século XVIII*. Brasília: Alva-Ciord.
- DIAS, Eurípedes da Cunha
(1997) "MST: rito e práxis da democracia agrária", *Série Antropologia*, n. 220.
- FAUSTO, Boris
(2001) *História do Brasil*. São Paulo: Edusp.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda
(2007) *Dicionário Aurélio, século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. CD-ROM.
- GUIMARÃES, Alberto Passos
(1968) *Quatro séculos de latifúndios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MENDES JR., João
(1912) *Os índios e seus direitos políticos e individuais*. São Paulo: Irmãos Hennes.
- OLIVEIRA JR., Gerson Augusto de
(1998) *Torém: brincadeira de índios velhos*. São Paulo: Annablume.

- PACHECO DE OLIVEIRA, João
(1994) "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais". Em: SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia & HELM, Cecília Maria Vieira (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- (1999) *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ.
- PINHEIRO, Francisco José
(2002) "História do conflito: os povos nativos e os europeus no Ceará". Em: PINHEIRO, Joceny de Deus (org.). *Ceará: terra da luz, terra dos índios: história, presença, perspectivas*. Fortaleza: Ministério Público Federal/Funai/IPHAN.
- PORTO-ALEGRE, Maria Sylvia
(1994) "Repertório de documentos do Arquivo Público do Estado do Ceará". Em: PORTO-ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da Silva & DANTAS, Beatriz Góes (orgs.). *Documentos para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: NHH/Fapesp.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da
(2001) "A história e a construção do devir das sociedades indígenas". Em: AGUIAR, Odílio Alves; BATISTA, José Elcio & PINHEIRO, Joceny de Deus (orgs.). *Olhares contemporâneos: cenas do mundo em discussão na universidade*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha.
- (2002) "O índio hoje". Em: PINHEIRO, Joceny de Deus (org.). *Ceará: terra da luz, terra dos índios: história, presença, perspectivas*. Ob. cit.
- (2003) "Índios no Ceará: cultura, política e identidade". Em: CARVALHO, Gilmar de (org.). *Bonito pra chover: ensaios sobre a cultura cearense*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha.
- (2006) *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino*. Campinas: Pontes.
- SILVA, José Affonso da
(1988) "Autoaplicabilidade do artigo 198 da Constituição Federal", *Boletim Jurídico da Comissão Pró-Índio*, vol. 1, n. 3, p. 3-9.
- SILVA, Lígia Osório
(1996) *Terras devolutas e latifúndio - efeitos da Lei de 1850*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do
(2003) "Identidade em Caucaia: etnografia e vicissitudes de uma perícia antropológica", *Revista Antropológicas*, vol. 14, n. 1-2, p. 235-62.

Índios do sul e extremo sul baianos: reprodução demográfica e relações interétnicas¹

Parece prevalecer o consenso de que os dados disponíveis para a demografia do período colonial brasileiro são, além de “fragmentários e descontínuos”, merecedores de pouco crédito, em decorrência de que “não se tem a visão integral das suas estruturas demográficas e muito menos da dinâmica da sua população” (Balhana, 1986: 21). Só a partir da segunda metade do século XVIII registrou-se alteração positiva nesse cenário. Datam dos tempos coloniais, contudo, as primeiras tentativas de produção de dados demográficos mediante a realização de censos por parte da hierarquia eclesiástica. As críticas dirigidas a essa produção contestam sua fidedignidade, atribuindo-lhe desvios motivados por interesses relacionados às jurisdições eclesiásticas, mas reconhecem constituir fonte privilegiada os registros paroquiais instituídos pelo Concílio de Trento – seja por sua ordem quantitativa, seja por suas séries contínuas e homogêneas (Balhana, 1986: 22) – aplicados, no Brasil, pelas ordenações filipinas e pela constituição do arcebispado da Bahia.

Balhana observa que, em 1761, a Junta do Comércio determinara aos governadores que colhessem, “de vez em quando”, informações sobre o estado da capitania, tais como número de brancos, pretos e índios, e razões para descenso e ascenso (Balhana, 1986: 23). Para a autora, a omissão ou resistência no fornecimento dessas informações se deveria ao temor do recrutamento ou de novas incidências fiscais, sem contar as dificuldades do transporte e das longas viagens, aliadas à ausência de recursos, ignorância, entre outras.

¹ Versão ampliada de texto publicado em *Caderno CRH*, vol. 18, n. 43, Salvador, 2005.

A documentação que apoia este artigo recobre um lapso de pouco mais de 60 anos, incidindo, principalmente, sobre o período compreendido entre 1825 e 1886. Trata-se de documentação pertinente ao extremo sul da Bahia, compulsada pelo Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia (Fundocin), subprojeto criado e coordenado por Pedro Agostinho no âmbito do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB). De fato, o que será examinado aqui é apenas uma pequena parte da massa documental identificada, transcrita e posteriormente digitalizada de acordo com normas paleográfico-diplomáticas fixadas por Agostinho (2005), e que foi por mim selecionada atendendo aos objetivos deste artigo e complementada com fontes bibliográficas consideradas pertinentes.

2. A transcrição desse documento foi realizada por Patrícia Almeida Couto e complementada por Jurema Machado Souza, pesquisadoras do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB); da revisão se encarregou também Patrícia, que contou com o apoio do bolsista PIBIC-JR Zequias Alves Rodrigues Júnior. Finalmente, o mesmo Zequias procedeu à digitalização.

Os casos das vilas de Trancoso e Prado

É importante lembrar que, a partir de 1755, as mais populosas aldeias indígenas passaram a ser elevadas a vilas e os religiosos afastados da sua administração temporal, vigorando o denominado Diretório pombalino, que, não obstante revogado em 1798, permaneceu oficiosamente em vigor até 1845, quando foi promulgado o Regimento das missões, o único documento indigenista geral do império (Cunha, 1992: 11). Na prática, porém, a carência de diretores de índios ensejou, em muitos casos, que o missionário, formalmente um assistente religioso e educacional, assumisse, cumulativamente, o cargo de diretor de índios, instituído pelo sistema pombalino (Cunha, 1992: 12).

Criado, teoricamente, para assegurar o efetivo exercício do princípio da liberdade dos índios, o Diretório se transformou, na prática, em um instrumento excessivamente regulamentador, que mais cerceou do que ensinou sua liberdade, ao mesmo tempo que facilitou o avanço de não índios sobre as terras e mão de obra indígenas, dando lugar a toda sorte de coerções. El-rei, por meio de despacho do Conselho Ultramarino de 22 de novembro de 1758, reconheceu não dever sua Paternal Piedade permitir que os índios, tendo nascido livres e primeiros naturais ocupantes e povoadores, fossem constrangidos a espécie alguma de servidão, “contra os primeiros princípios de direito natural”, sendo, pois, sua intenção, tal como declarado, que não só conservassem a referida liberdade e a plena administração de suas famílias, seu comércio e seus bens, mas também que se governassem pelas suas disposições particulares.³ O meio que Sua Majestade julgou mais apropriado para atingi-lo, contudo, constituiu-se em sua instrução e civilização, e seu estabelecimento em vilas, elegendo os habitantes capazes para ocupar os empregos oficiais de justiça e guerra, que fossem “precisos para o bom regime de seus respectivos Povos”.⁴

A primeira a ser elevada à condição de vila foi a aldeia São João, e não deve tê-lo sido fortuitamente. A documentação reunida pelo Fundocin autoriza supor que os primeiros alvarás de doação para aldeias da capitania de Porto Seguro datam de 1º de dezembro de 1684 e concernem às aldeias de São João, redenominada, no século XVIII, mais precisamente em novembro

3 22/11/1758 – Bahia. Escrivão: Manuel da Cruz Freyre. Carta de aplicação da provisão real que mandou criar a vila de Nova Trancoso. Cota: Salvador: APEB/C-P/Viação/Sesmaria: maç. 4837.

4 Ibid.

de 1758, Nova Trancoso, e do Espírito Santo ou Patatiba, subsequentemente denominada vila Verde, no rio do Frade, distantes da vila de Porto Seguro seis ou sete léguas ao sul.⁵

Mediante o registro de doação de sesmaria, foram concedidas às duas aldeias – em atenção à representação dos índios ali aldeados e do padre superior da casa da Companhia de Jesus em Porto Seguro, que tinha sob seu cargo as referidas aldeias – quatro léguas de terra em quadra, correndo pelo rio do Frade “acima, de uma e outra parte”, sendo duas léguas para cada uma. Até a data do alvará, os índios ali estabelecidos lavravam em terras de “brancos” por não se lhes haver consignado terra própria. O alvará de doação estava em estrita observância de duas cláusulas costumeiras: que nas terras não houvesse moradores brancos e que não estivessem ocupadas, de modo a não prejudicar terceiros. As terras, doadas em nome de el-rei, incluíam todas as suas águas, matos, testadas e logradouros.⁶ Com a realização da medição, ficou comprovado que as referidas aldeias estavam em suas próprias terras, e não nas dos padres da Companhia de Jesus, como estes reivindicaram.⁷

El-rei determinou ainda ao primeiro ouvidor da capitania de Porto Seguro, Tomé Couceiro de Abreu, que, estabelecida a vila na aldeia de São João, fossem eleitos, com votos da população, um juiz, inclusive de órfãos, três ou dois vereadores, e um procurador do Conselho entre os mais hábeis do povo, independentemente de saberem ou não escrever e ler. Os índios e portugueses casados com índias que preenchessem as qualidades necessárias para os cargos teriam preferência sobre todos os outros.⁸ O que se pretendia era que ao menos metade dos oficiais das Câmaras fosse de uma das nações de índios

5 1685. Registro de Sesmaria, por que se deram quatro léguas de terra em quadro aos Índios das Aldeias de São João e Espírito Santo, duas para cada Aldeia junto ao rio que Chamam Frade na Capitania de Porto Seguro. Arquivo Nacional.

6 Ibid.

7 19/2/1759 – Bahia. Capitão-mor: Antonio da Costa Sousa. Levantamento da demarcação, medição e tombo da vila de Nova Trancoso. Cota: Salvador: APEB/C-P/Viação/Sesmaria: maç. 603.

8 Pombal, pretendendo revogar a impureza de sangue – um dos procedimentos hierárquicos da sociedade escravista colonial – no que concernia aos vassallos casados com índias e seus filhos, promulgou o alvará de 4 de abril de 1755, que concedeu privilégios aos que, no Brasil, casassem com índias naturais. A Constituição de 1824 anulou o preconceito de sangue, abrangendo, na condição de cidadão, os homens livres da sociedade civil, e inserindo o critério da propriedade para distinguir os que participariam diferenciadamente da sociedade política (Mattos, 2000: 20).

naturais da terra, em estrita observância do Diretório de 1757 para o governo das povoações dos índios do Pará e Maranhão, confirmado, como lei, pelo alvará de 17 de agosto de 1758 (RIGHB: 1916b). O objetivo era aparentemente – em nome da liberdade a que os índios faziam jus – conferir-lhes um tratamento formalmente análogo ao dos não índios brancos e livres, o que, ao menos teoricamente, implicava retirá-los da condição de inferioridade em que se encontravam, mediante a concessão de nomes e bens próprios, ou seja, o direito a pessoa, que se torna, assim, sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo (Mauss, 1934: 231). Como veremos, a teoria revelou-se, na prática, outra...

Situada na foz do rio Jucuruçu ou Prado, a 72 quilômetros ao sul de Trancoso (Casal, 1817: 221), Prado foi elevada a vila em 1767 por Tomé Couceiro de Abreu. O patrimônio territorial concedido à Câmara como fonte de renda compunha-se de quatro léguas, que, uma vez completadas, deram lugar à medição das terras para a lavoura, seguindo sempre o mesmo rumo (Freire, 1906: 180).

Luís dos Santos Vilhena, o grande cronista da Bahia no século XVIII, afirmou ser, à época, habitada por índios e brancos, governada por um juiz ordinário e com uma companhia de ordenanças formada de brancos e índios, e comandada por um capitão que se reportava ao capitão-mor das ordenanças da vila de Caravelas. Os seus habitantes ocupavam-se da lavoura de mandioca e extração de madeira das abundantes matas que havia pelas margens do rio Jucuruçu, as quais se achavam repletas de moradores, que tinham suas roças de mandioca até a distância de oito léguas, com bastante intervalo entre umas e outras. Preconizava Vilhena a conservação e o aumento dessa vila não só pela produção de seu fertilíssimo terreno, como também por servir de barreira e obstáculo a 12 aldeias de “índios bravos”, que, à distância de 12 léguas, achavam-se situadas no monte Pascoal, o centro de sua habitação, conforme descoberta feita pelo capitão-mor João Domingos Monteiro (1969: 526).

Quarenta e cinco anos depois de Trancoso ter sido elevada a vila, em 1805 portanto, o governador da Bahia Francisco da Cunha Menezes, atendendo à ordem expedida pelo presidente da província para que se procedesse ao exame da utilidade da nova estrada entre o porto da vila de Camamu e Montes Altos (MG) – utilizada para o comércio colonial e, particularmente, para a ligação do interior da capitania com a beira-mar –, aproveitou a oportunidade para que fossem também examinadas as barras e rios da comarca de Porto Seguro. Com esse objetivo, ordenou ao capitão-mor da comarca, João da Silva Santos, que elaborasse uma memória, bastante circunstanciada, a respeito de seu terreno, rios e barras. Trancoso é aí referida como preenchendo a formalidade de um quadro, similar ao que o capitão-mor afirmava ter visto em todas as aldeias até recentemente sob a direção dos padres jesuítas,



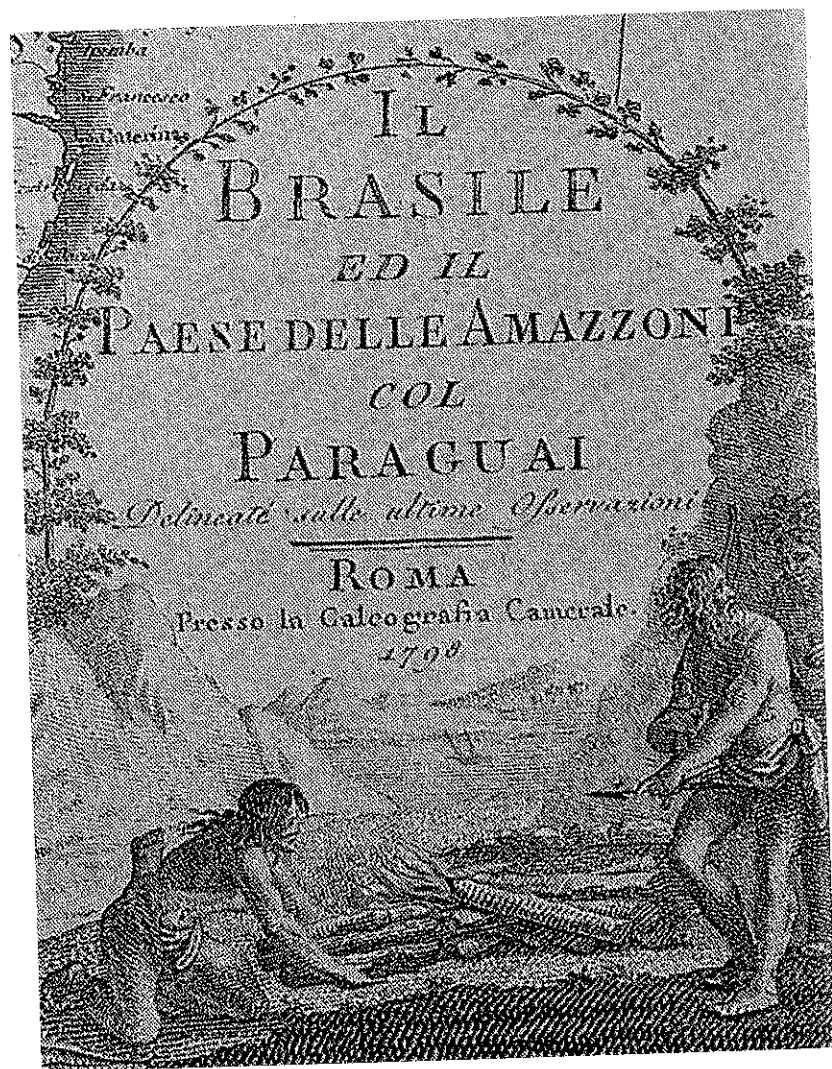
1 Henricus Hondius. *America Pars Meridionalis*, 1638 [detalhe]



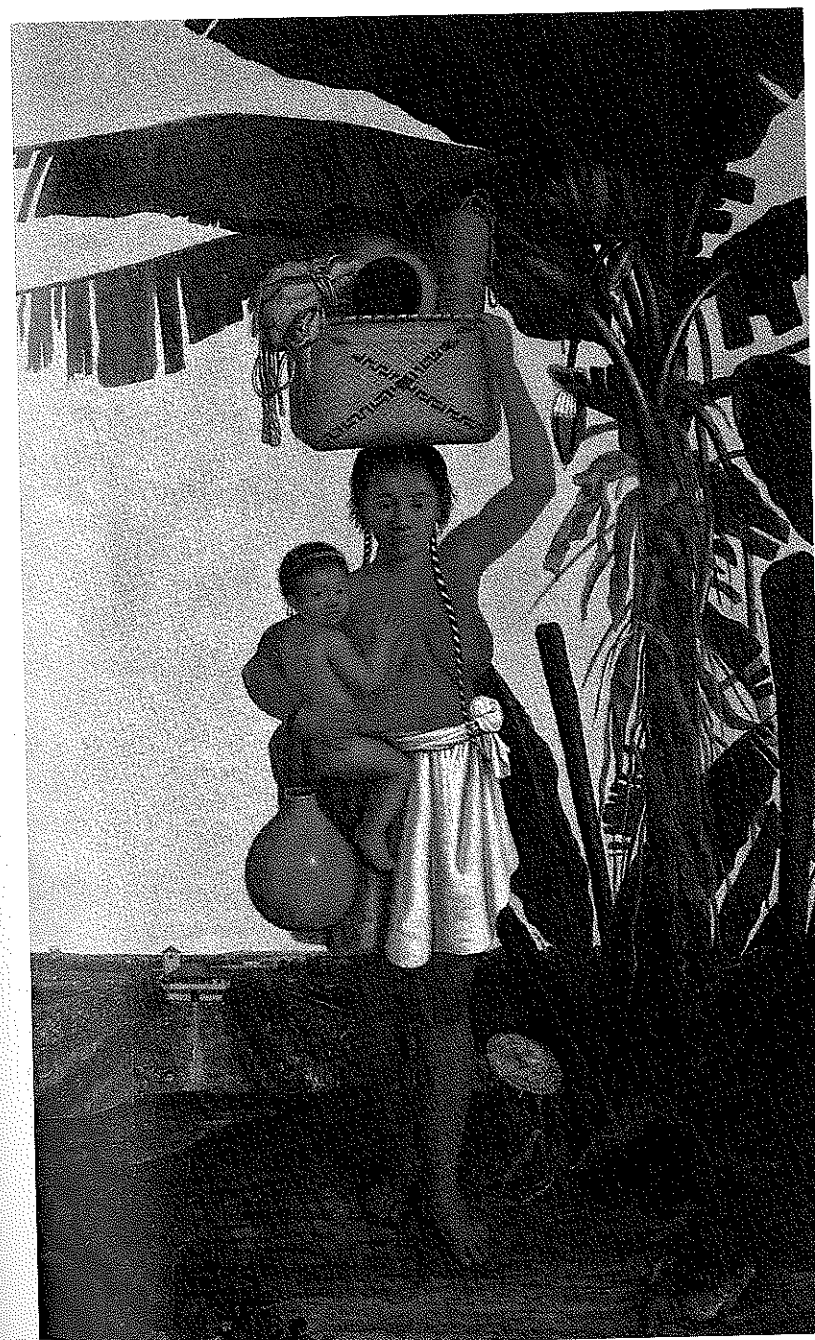
2 Nicolai Visscher. *America Descriptio*, 1650 [detail]



3 Pieter Van Der. *L'Amérique*, 1659-1733 [detail]



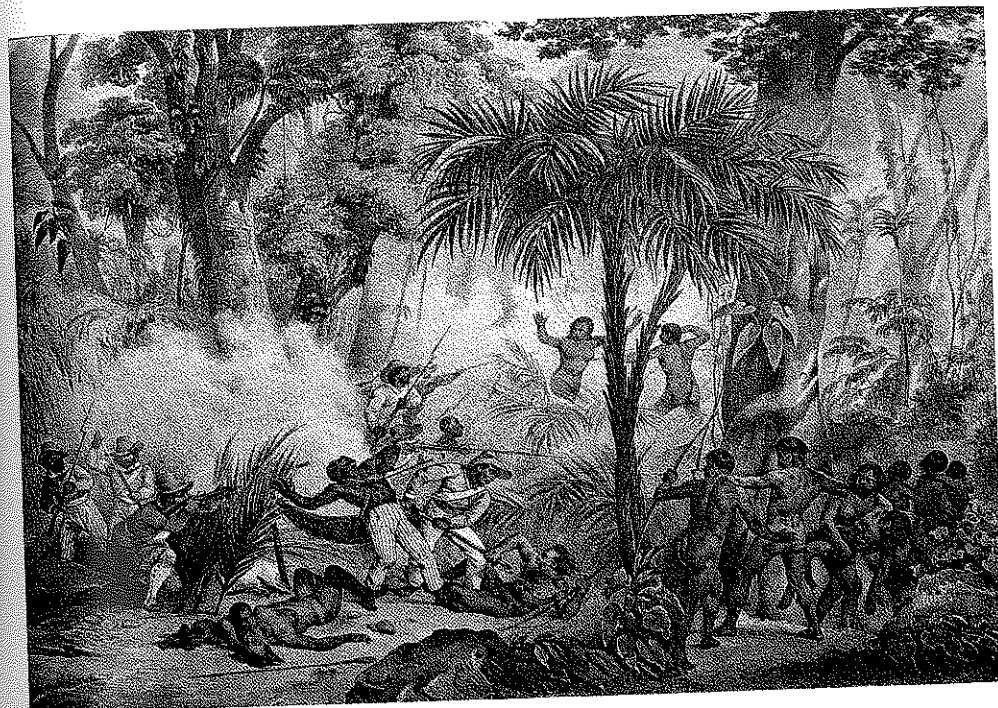
4 Giovanni Maria Cassini. Mapa do Brasil e das regiões circunvizinhas, 1798 [detalhe]



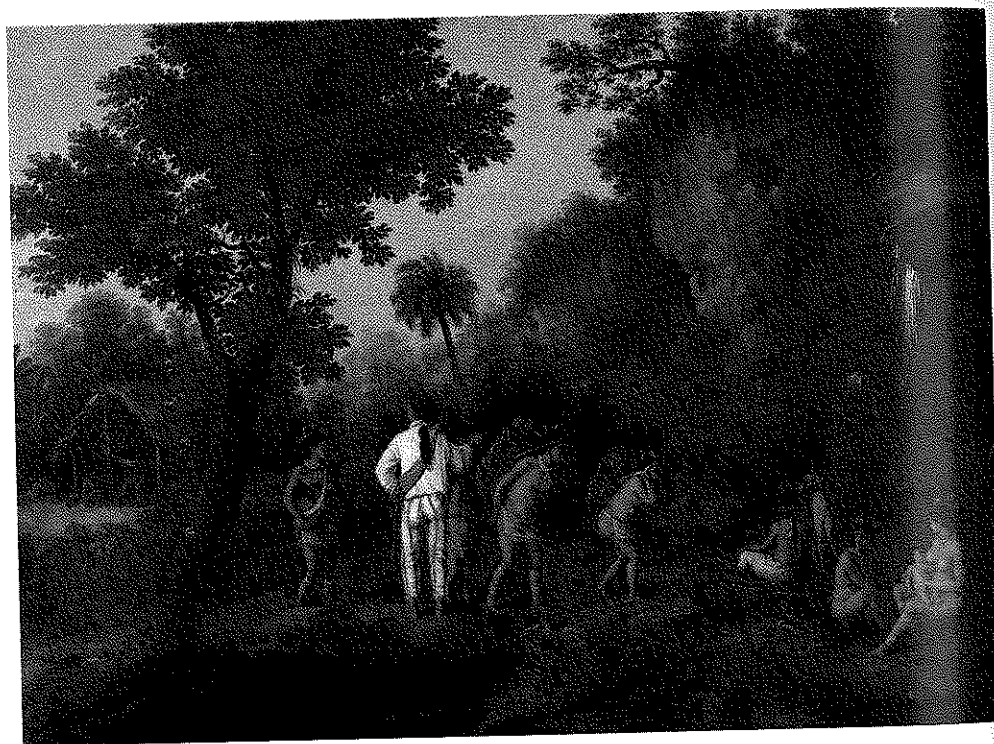
5 Albert Eckhout. A mulher tupinambá, 1643



6 Georg Marcgrave, *Praefecturae de Paraiba et Rio Grande*, c. 1640



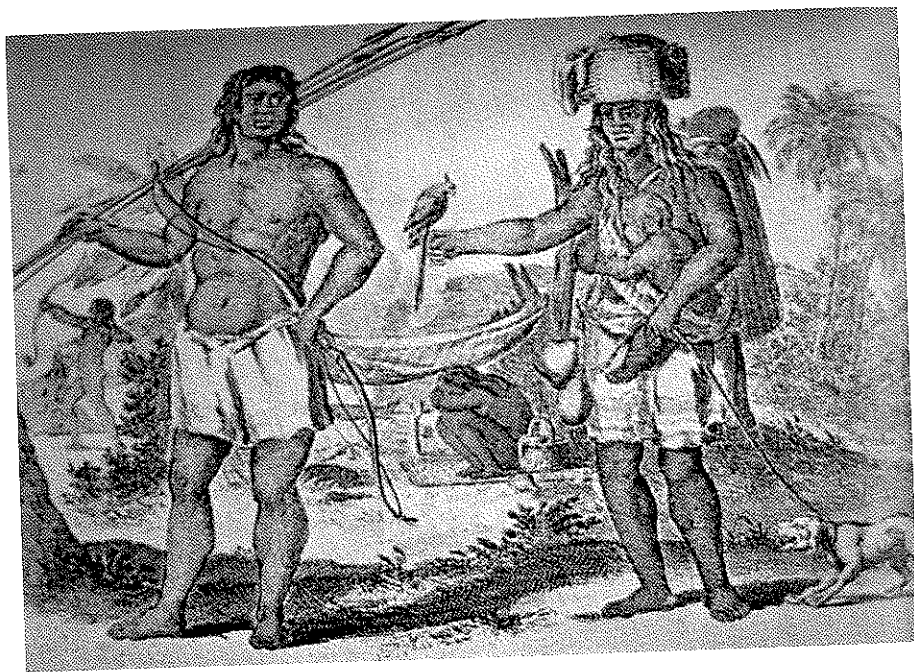
7 Johann Moritz Rugendas, *Guerilhas*, c. 1820



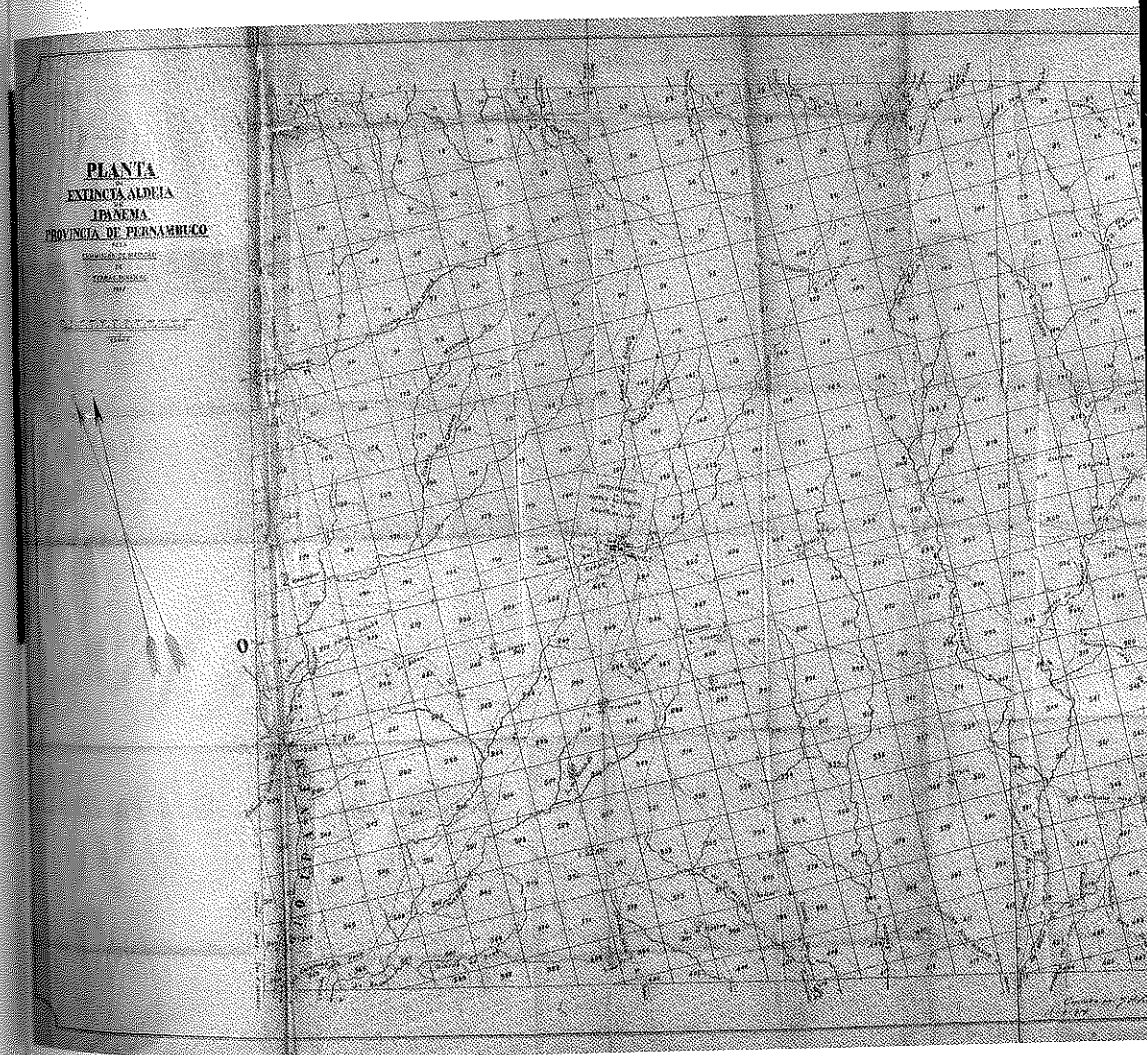
8 Jean-Baptiste Debret. *O caçador de escravos*, 1816–1831



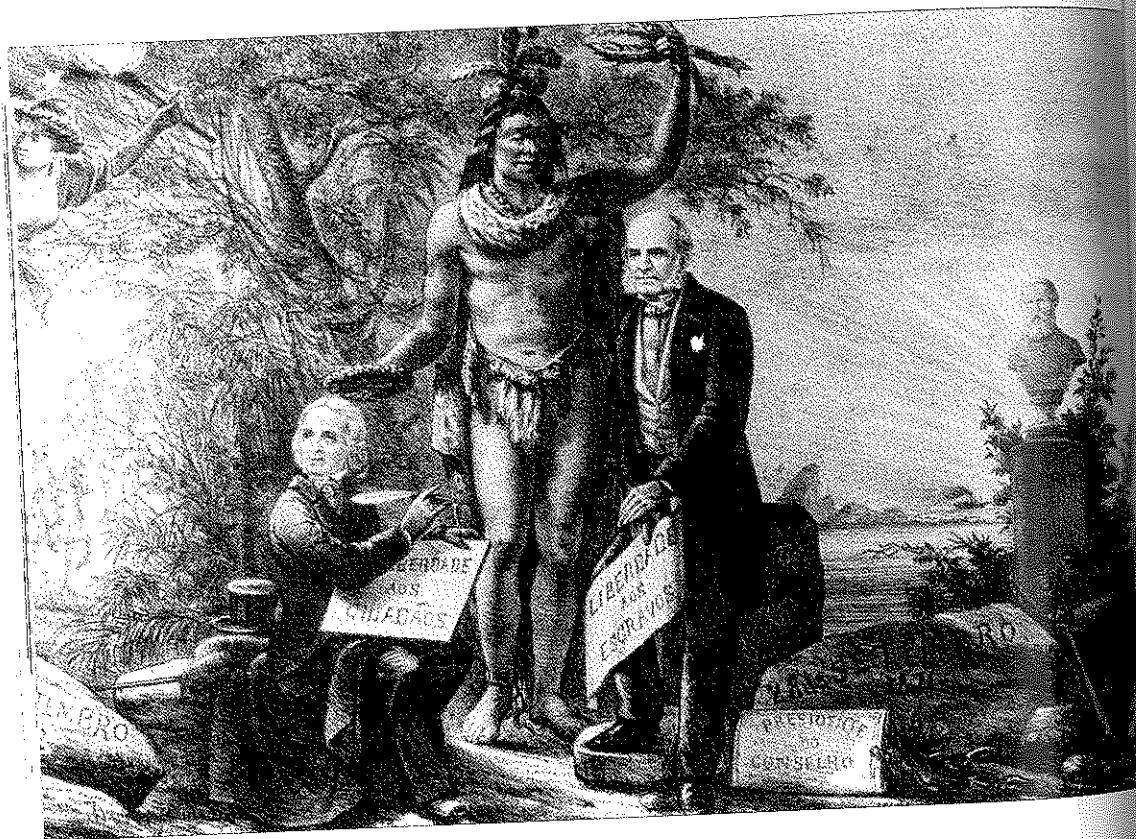
9 Rodolfo Amoedo. *O último tamoio*, 1883



10 Johan Nieuhof. *Homem e mulher brasileiros*, 1618–1672



11 Planta da extinta Aldeia de Ipanema. Cópia de 12 de março de 1914



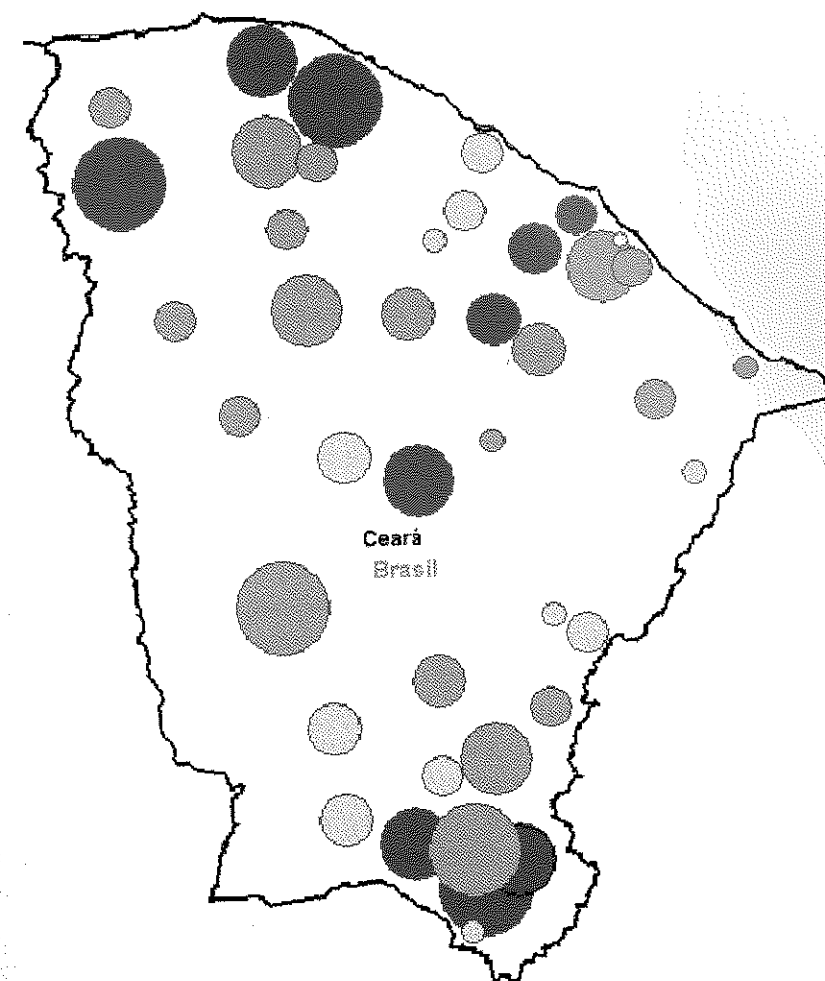
12 Ângelo Agostini. *O dia 7 de setembro – o Brasil festejando oficialmente a sua Independência*, litografia, 1876
Publicada em *A Vida Fluminense*, ano I, n. 34



13 Zezinho Koyu-Panca, Abrii Indígena, 2006
Foto: Bruno Pacheco de Oliveira



14 Índias Tupinambá, Abril Indígena, 2006
Foto: Bruno Pacheco de Oliveira

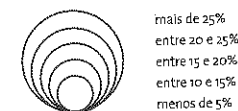


0 49,72 km

População indígena nos municípios



Participação indígena na população total do município



15 Mapa da presença indígena no Ceará, censo de 1890



16 Mapa de três situações indígenas no Nordeste, censo de 2000

[...] composto de 62 casas, das quais são 14 de telha, e as mais de palha. O Colégio jesuíta, à época Igreja Matriz, está logo no princípio do quadro. No fundo da vila está a casa de Câmara, que é de sobrado e voltada para leste, e a 20 braças está levantado o Pelourinho, de madeira. Há uma estrada por dentro e uma ponte de madeira sobre o riacho, que facilita e franqueia o comércio da vila de Porto Seguro com a de Trancoso (RIGHB, 1961-7a).

Três anos antes, o inglês Thomas Lindley atingira as costas da Bahia, vítima de uma tempestade que o desviou do destino e o obrigou a procurar o porto mais próximo. Aí estabelecido, envolveu-se com contrabando de pau-brasil, tendo sido preso, bem como sua mulher e a tripulação de seu barco, que foi apreendido. O casal Lindley passou de julho a setembro de 1802 em Porto Seguro (Augel, 1980: 29), e em um de seus registros, de 17 de agosto de 1802, Thomas observa haverem chegado notícias de Trancoso,

[...] informando que os índios ontem estiveram na orla da mata próxima à vila, tendo atingido dois mulatos. Um deles levou uma flecha na coxa e o outro, no peito. Este, caindo, foi imediatamente massacrado. Seu companheiro, ferido também no braço e nas costas, escapou só por aquele momento, pois morreu no mesmo dia. Dez mosquetes, pólvora e balas foram logo enviados aos moradores, para se defenderem (Lindley, 1805: 47).

Lindley não explicita se os índios eram moradores de Trancoso ou não aldeados que deambulavam, acuados, pelas redondezas, o que nos impede de tirar maiores conclusões desse confronto entre índios e mulatos, mas talvez seja significativa, para o fato registrado, a vívida impressão que lhe causaram os arcos dos índios de Trancoso por se assemelharem aos arcos longos dos ingleses. Ele os descreve detalhadamente, assim como flechas e pontas, relatadas como possuindo afiado gume e "constituindo arma fatal. Os índios endurecem, ao fogo, as pontas das flechas; e embora estas deem a impressão de leves e incapazes de atravessar o que quer que seja a certa distância, matam quase de tão longe como um mosquete europeu" (Lindley, 1805). A descrição parece não deixar dúvidas de que se tratava, de fato, de uma arma eficiente de defesa, que se mostrou útil aos denominados índios de Trancoso nas várias refregas em que se viram envolvidos.

Apenas três anos depois da memória do capitão-mor Santos, foi a vez de o desembargador Luiz Thomaz de Navarro realizar viagem, por terra, da Bahia ao Rio de Janeiro, por determinação do príncipe regente, da qual resultou um itinerário tão detalhado quanto o de João da Silva Santos (RTHG, 1846). O desembar-

gador refere-se à pequena vila de Trancoso como “habitada de Índios” – cerca de 500 almas – que vivem de plantar mandioca, serrar tabuado e pescar (1846: 441). É digna de nota a alta densidade habitacional, inferida mediante o número de casas fornecido por Santos e admitida a confiabilidade do dado.

O príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, que a visitou em julho de 1816, descreve-a também como uma vila índia, composta, em 1813, de 50 casas e 500 habitantes, todos índios, pois bem poucas famílias de portugueses aí residiam, entre estes o padre, o escrivão e um mercador, o que significa um decréscimo do número de casas e que a população indígena continuava sendo largamente majoritária. As casas, à época, encontravam-se na maior parte vazias, porque os moradores viviam nas roças e se limitavam a ir à igreja nos domingos e dias santos. A economia local, diversificada, parecia florescente, tal como demonstra a exportação de cerca de mil alqueires de farinha de mandioca, um pouco de algodão e diversos produtos da floresta, entre os quais toras de madeira, gamelas e canoas, além de alguma embira e estopa. A pesca também era uma atividade essencial e, ao contrário do que acontecia entre os índios da costa, praticada, com bom tempo, em alto-mar, complementada com a feitura, no litoral, de currais ou gamboas (Wied-Newied, 1820: 224). Essas informações atestam que prevaleciam condições muito satisfatórias para o crescimento demográfico acima do nível de reposição, que, ademais, parecia se manter razoavelmente estável em termos étnicos.

Enquanto isso, dificuldades eram arguidas para se compor a Câmara da vila do Prado, devidas à diminuta população branca, razão pela qual os vereadores concordavam que “com esta mesma gente da terra deviam nomear os empregados e irem cumprindo com o seu dever e o exercício das funções municipais”.⁹ A mesma Câmara apresentou ao visconde de Camamu a necessidade de um mestre das primeiras letras para ensinar os meninos, que cresciam sem “leitura civil e eclesiástica”. O fato de haver, à época, um escrivão-diretor para ensinar os “meninos índios” significa já prevalecer uma nítida divisão étnica entre índios e não índios.¹⁰

9 6/6/1829 – Prado. Signatário: Francisco Antonio Fontora, Presidente da Câmara e outros. Relatam, à presidência da província, a necessidade de pessoas para ocuparem cargos públicos devido à pequena população residente na vila de Prado, população composta em sua maioria por índios. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1385.

10 25/9/1829 – Prado. Signatário. Francisco Antonio Fontora e Outros. A Câmara Municipal do Prado pede à Presidência da Província um mestre de primeiras letras, mencionando o fato de já haver um professor para ensinar aos meninos índios. Cota: Salvador: APEB/C-P/Judiciário: maç. 1385.

Contrarreação indígena à cobiça sobre suas terras e pessoas

A partir de 1825, o cenário parece alterar-se abrupta e muito negativamente, mediante estratégias acionadas para, ao que parece, atrair a mão de obra indígena e mantê-la cativa, lançando-se mão de falsas propostas de compra de terras. As informações referem-se a muitas pessoas que subiam os rios em busca das roças dos índios das vilas de Trancoso e vila Verde, vendendo-lhes fazendas “por preços supremos” e tomando-lhes em pagamento “os efeitos delas”, ou seja, farinha e outros produtos cultivados “por preços ínfimos”. A disposição dos índios para a compra, por outro lado, parece sugerir falta de terras para lavrar, em decorrência da usurpação das terras da vila, o que configurava um cerco aos índios e suas terras: ao tempo que estas são invadidas, os primeiros são atraídos com promessas de venda de outras terras, por intermédio de um sistema de dívida da força de trabalho. O denunciante, cuja posição social não foi possível identificar, invocou a lei do Diretório pombalino, que requeria, enfaticamente, vigilância por parte dos diretores de índios, de modo a proibir que tais fazendas fossem vendidas “fora de suas presenças”, e não hesitava em preconizar que aqueles que praticassem sobre as vendas o recebimento do pagamento em gênero fossem condenados à pena de 6 mil réis para as despesas do Conselho e da Correição da vila, a qual, em caso de rebeldia, deveria ser paga na cadeia.¹¹

A reação indígena não tardou e foi, como costumava ocorrer em tais casos, hiperdimensionada pela parte contrária, vereadores da Câmara de Porto Seguro, que pressurosamente se manifestaram ao presidente da província contra a animosidade cometida pelo Senado da Câmara de vila Verde. Aproveitando-se da ausência deles, este entrara na vila de Porto Seguro, “transitando as suas ruas com varas alçadas e com ufanía, acompanhado de mais de 30 ou 40 índios, com menoscabo de nossa jurisdição e intenções julgadas sinistras”.¹² Além da ação relatada, os vereadores queixavam-se de insultos dirigidos por esses índios a fregueses dos lavradores contíguos ao seu distrito, dentro de suas casas, o que caracterizavam como “absolutismo e indepen-

11 15/10/1825 – Vila Verde. Signatário: Joze Ricardo dos Santos. Denúncia de invasão ocorrida nas roças dos Índios de Vila Verde. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmaras: maç. 1462.

12 27/12/1825 – Porto Seguro. Signatário: José Antonio da Silva. Informe relatando a entrada em Porto Seguro do senado da câmara de Vila Verde acompanhado de mais de trinta índios em atitude hostil. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo: maç. 1383.

dência”, que os tornavam temíveis. O receio declarado dos petiçãoários era de que os índios de vila Verde, “mancomunados com os de Trancoso, onde se vão vendo sucessos extraordinários”, pudessem inquietá-los, movidos por sua “brutalidade”. Os ofendidos rogavam à Sua Excelência que se dignasse desagrá-los da afronta, punindo os senadores ofensores, e que se tomassem providências de modo a evitar que “o povo” fosse compelido a repelir, à força e de maneira dolorosa e triste, o que poderia magoá-lo, algo que afirmavam não desejar.¹³ Com muita eloquência, os autores da representação não fazem qualquer menção às causas que teriam mobilizado os índios, disfarçam mal seu preconceito e não hesitam, em nome do povo e de sua capacidade de reagir à força, em pressionar o presidente da província.

Motivos não deviam faltar aos índios de Trancoso e vila Verde para reagir aos que cobiçavam, sem pejo, suas terras e sua força de trabalho, porque, sobretudo, não os julgavam suficientemente dignos de usufruí-las em liberdade, conforme, teoricamente, assegurava-lhes o Diretório pombalino. E se eles não careciam de motivações, tampouco precisavam da consciência dos direitos que a lei lhes outorgara. Assim, recusavam-se a trabalhar nas obras públicas por se saberem e reputarem cidadãos, o que devia, simultaneamente, aturdir e desgostar, de maneira profunda, seus opositores, tanto mais que essa era uma atitude recente, para a qual devia contribuir sua posição de relativa força no contexto político. A Câmara de Porto Seguro, premida pela necessidade de reformar a deteriorada ponte do rio da vila, conforme ordem de Sua Majestade, expôs em dezembro de 1830 ao presidente da província dúvida acerca de quem deveria ser o administrador das obras do Conselho, já que a lei que servia de regimento às Câmaras, de 1828, não o especificava e enfatizava a necessidade de jornaleiros para a realização de tais obras, “difícil de achar na Vila”. A ameaça de paralisação das obras públicas tornou-se, pois, iminente, uma vez que os índios de Trancoso e vila Verde, “com quem se faziam tais obras em outro tempo”, negaram-se a fazê-lo,¹⁴ sublinhando

13 Ibid.

14 Os índios se sentiam frequentemente lesados pelo poder público e não hesitavam em manifestar seu sentimento, como fizeram os de Vila Verde ao mandar uma representação, mediante procurador, ao presidente da província contra o não pagamento dos seus serviços na abertura da estrada de Minas Novas para Santa Cruz, “mandados por ordem superior”. Queixavam-se de haver deixado as famílias quase ao desamparo por mais de seis meses, “alimentados só na esperança desse pequeno socorro para com ele saciarem sua fome e cobrirem a nudez das suas carnes, para afinal acharem-se enganados [...]”. Cf. 1831 – Vila Verde. Signatário: Índios da Vila Verde (como procurador Manoel Pinheiro da

sua condição de cidadãos, em face do que os ouvidores se eximiram de “os mandar vir para o trabalho”.¹⁵

Os denominados diretores de índios, por seu lado, muito pouca lealdade devotavam, em geral, aos que deveriam servir. O exemplo do diretor de Trancoso é, nesse sentido, eloquente: com idade superior a 60 anos e há 28 no cargo de escrivão-diretor, imputava a pessoas interessadas nas terras e força de trabalho indígenas, como os negociantes que tinham interesse em seus serviços de jornaleiro, influência negativa sobre eles, sugerindo-lhes não haver mais diretores e aconselhando-os a “tratar os seus negócios”, livremente, como cidadãos brasileiros. A ativa posição dos índios, da qual decorria o atraso da vila, foi interpretada, ademais, como consequência da ausência de jurisdição coativa dos diretores sobre eles, vedada pelo segundo parágrafo do Diretório pombalino. Para o diretor Firmiano José do Bomfim, os atos de desobediência dos índios, que identifica ocorrerem desde 1825, estavam relacionados à formação do corpo de milícias na vila de Trancoso,¹⁶ por eles majoritariamente composto.¹⁷

Em assembleia provincial, Trancoso procedeu à eleição e apuração de votos para a Câmara Municipal, juiz de paz e suplente, tendo sido escolhidos dois índios e três “brancos”, e obtido a maioria dos votos o índio Lourenço Borges Justiniano, que, desse modo, presidiu a Câmara. A vila continuou sendo majoritariamente habitada por índios, jornaleiros pobres, poucos dos quais sabiam ler e escrever, e possuíam renda líquida anual de 100 mil réis,

Paixão), em representação, reclamam do Governo o pagamento pelo serviço de abertura da estrada de “Minas p^a. Santa Cruz”. Cota: Salvador: APEB/C-P/Agricultura/Diretoria Geral de Índios: maç. 4613.

15 18/12/1830 – Porto Seguro. Signatário: Sebastião Borges da Purificação e outros. Informam que os Índios de Vila Verde e Trancoso se recusavam a trabalhar nas obras do governo que se encontravam em andamento. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo: maç. 1383.

16 10/11/1831 – Trancoso. Signatário: Firmiano José do Bomfim, Diretor dos índios. Menciona o “estado de desgraça” em que se achavam os índios da vila de Trancoso. Cota: Salvador: APEB/C-P/ Governo/Câmara: maç. 1448.

17 A relação estabelecida pelo escrivão-diretor entre os atos dos índios e sua inserção no corpo de milícias é corroborada por certos autores, como Rodrigues, para os quais a guarda nacional teve a função de “delimitar cidadania”. Assim, participar da milícia significava ser reconhecido como cidadão, processo inversamente complementar ao que excluía da cidadania os que fossem sujeitos ao recrutamento forçado para outros corpos militares (Rodrigues e outros citados em Lima, 2003: 55).

exigências para a elegibilidade.¹⁸ O procurador do Conselho era também índio.¹⁹ O fato de os índios controlarem postos relevantes parece autorizar a suposição de que a situação política lhes era, ainda, relativamente favorável, embora já se evidenciasse a pressão por parte da população não índia socialmente branca, inclusive sobre suas terras, como vimos.

A pressão aumenta de fato e, pouco depois, surpreende-se Trancoso sob forte tensão, quando vereadores ali estabelecidos, tendo à frente o já citado índio Lourenço Borges Justiniano, informam ao presidente da província que a vila estava sendo despovoada de seus habitantes índios, devido ao “vexame com que são violentados a serviços particulares por ordens das autoridades civis e militares”. Afirmam acreditar constituir seu dever levar esse fato ao conhecimento de Sua Excelência para que ordenasse a todas as autoridades, civis e militares, que se abstivessem de dar “miseráveis índios para serviços particulares”.²⁰

Pouco mais de um ano depois dessa denúncia, em novembro de 1831, foi a vez de a mesma Câmara ser interpelada pela presidência da província, sob a justificativa de “não estar zelando pelos índios da referida vila”. Lourenço Borges Justiniano, ainda seu presidente, e outros vereadores buscaram defender-se das falhas que lhes eram atribuídas, ou seja, a falta de zelo e do cumprimento dos deveres, a base do “estado de desgraça” a que se achavam reduzidos os índios de Trancoso, e que motivara o presidente da província a buscar saber a respeito da situação dos meninos índios, das posturas contrárias à sua indústria, que a Câmara tinha publicado, e da ação do diretor de índios.²¹

18 1/12/1829 – Trancoso. Signatário: Floriano Dias Corrêa e outros. Comunicam à presidência da província a eleição e apuração dos votos para a Câmara Municipal de Trancoso, constando entre os eleitos alguns indígenas. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1448.

19 28/3/1829 – Trancoso. Signatário: João Fernandes José. Resposta da Câmara de Trancoso à presidência da Província, remetendo informações exatas sobre sua renda e informando que a certidão de receita e despesa não foi enviada a tempo devido ao procurador José Roiz Ferreira, homem índio, ter sofrido fortes sezões, juntamente com sua família, que o impediram de adiantar as cobranças. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1448.

20 3/2/1830 – Trancoso. Signatário: Lourenço Borges e outros. Documento enviado à presidência da Província relatando que índios estão sendo violentados ao serem admitidos em serviços particulares em vez de estarem trabalhando em suas lavouras. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1448.

21 8/11/1831 – Trancoso. Signatário: Lourenço Borges Justiniano, Presidente da Câmara, e outros. A Câmara de Trancoso retrata-se perante a presidência da província da acusação de não estar zelando pelos índios da referida vila. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1448.

A interpelação foi suscitada por uma representação do juiz ordinário, que anteriormente ocupara o posto de capitão comandante da companhia das milícias da mesma vila, da qual os vereadores tentaram se defender, acusando-o de haver cometido despotismo e praticado atos criminosos. Entre os atos despoticos relacionados encontramos a utilização de soldados de ambos os sexos em benefício próprio e de jornaleiros em prol dos amigos, a exemplo de uma criança órfã, de dez anos, que fugia, reiteradamente, de sua companhia, atravessando a foz de um rio caudaloso. É registrada a reação contrária do escrivão/diretor de índios, que exortou o juiz ordinário a não “desgostar os índios” e a não dispor de sua mão de obra sem a ordem expressa da autoridade competente, isto é, o desembargador comandante geral da companhia, o ministro José Marcelino da Cunha. O falecimento deste ocasionou a permanência no cargo do juiz e a continuidade dos procedimentos irregulares, como mandar buscar, por intermédio de cabos, a cada oito dias, índios nas roças do rio do Frade, “com ordem de os levar a uma légua ao norte” de Trancoso. O seu comportamento arbitrário se exercia também sob a forma de prisão de devedores com pagamento atrasado de dívidas contraídas, só liberados mediante fiança, e dos que se recusavam a trabalhar em Porto Seguro, a exemplo de um homem que quase morreu de fome na cadeia, onde passou alguns dias caído, sem fala, até que o diretor de índios providenciou sua liberação.²²

É importante que levemos em conta que a década de 1830 se notabilizou por constantes conflitos entre grupos sociais que questionavam o poder das Câmaras municipais, juízes de paz e chefes de polícia. Particularmente em 1831 e 1832, teve lugar o processo de consolidação da emancipação do Estado, iniciado em 1822, e de formação de uma sociedade política (Lima, 2003: 33). No que concerne aos índios, a Regência, imbuída de ideias liberais e forte caráter nacionalista, tendo, no ministério da Justiça, o padre Antônio Diogo Feijó, promulgou a lei de 27 de outubro de 1831, pela qual se revogava a carta régia de 5 de novembro de 1808, desonerando os índios de servidão (Beozzo, 1988: 75). A lei dispunha ainda que os índios tivessem o estatuto de órfãos e, assim, fossem acompanhados pelos respectivos juízes de órfãos.

Não obstante a imigração, a população da vila de Trancoso continuava sendo majoritariamente indígena em 1833, como atesta o juiz de paz suplente ao buscar dar cumprimento aos artigos 23, 24 e 25 da lei de 29 de novembro de

22 08/11/1831 – Trancoso. Signatário: Lourenço Borges Justiniano, Presidente da Câmara, e outros. A Câmara de Trancoso retrata-se da acusação que lhe fora feita de não estar zelando pelos índios da referida vila. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1448.

1832, que determinavam a formação de listas dos cidadãos para os conselhos de jurados. Os índios, tal como preconizava o Diretório pombalino, preenchiam, ainda que em pequena quantidade, certas funções burocrático-administrativas, como as de empregados da Câmara e juízes municipais. A sua condição étnica, aliada à incipiente alfabetização, acarretava-lhes, contudo, forte discriminação – “porque sendo a maior parte índios, para nada servem” –, principalmente se comparada aos poucos brancos com idade superior a vinte anos, dos quais apenas se dizia serem de “muito pouco conhecimento de leis”.²³

Durante mais de três anos, Trancoso ficou sem pároco, período durante o qual o frei Luiz de Belestrino, estabelecido na capela de Nossa Senhora da Ajuda, relevante local de romaria, 18 quilômetros acima, ainda no termo de Porto Seguro, para ali se deslocava, de modo a celebrar missas e administrar sacramentos. A vila se compunha, então, de três ruas, denominadas Ponte do Norte, Travessa da Ponte do Oeste e Ponte do Sul, ao longo das quais a população se distribuía em 45 residências, conforme a lista das casas habitadas elaborada pelo secretário do juiz de paz,²⁴ da qual, contudo, só constam informações pertinentes ao chefe de domicílio, mesmo assim incompletas, faltando ora a condição étnica, ora a ocupação. O único dado sistemático concerne ao material construtivo das casas (palha, telha, telha e adobe, telha e taipa) e ao estado de uso (já velha, usada, principiada e já habitada, nova, linda/nova), o que indica tratar-se de um simples levantamento de caráter habitacional. Na primeira rua, composta de 20 casas, são registrados oito índios, oito brancos, um pardo e três não identificados, todos do sexo masculino; na segunda, há seis casas chefiadas apenas por índios; finalmente, a terceira rua é formada por 19 casas, das quais 12 são chefiadas por índios, apenas uma por mulher viúva, duas por brancos, uma por crioulo forro e quatro por indivíduos não identificados. É possível concluir, à luz da lista de casas, que em 1832, e apesar da gente registrada, a população indígena ainda era predominante na vila de Trancoso, sendo a de lares não indígenas formada por apenas dez brancos, um pardo e um crioulo forro, o que evidencia, ademais, um pequeno grau de miscigenação, principalmente se considerarmos que já haviam transcorrido

23 1/7/1833 – Trancoso. Signatário: Antonio José de Santa Anna, Juiz de Paz suplente. Documento referindo-se à falta de pessoas aptas a ocupar cargos públicos, mencionando-se o fato de que na vila de Trancos os índios concorriam aos cargos públicos sem terem os requisitos necessários para ocupá-los. Cota: Salvador: APEB/C-P/Juízes: maç. 2619.

24 15/7/1833 – Trancoso. Signatário: O secretário do Juiz de Paz Firmiano José do Bomfim. Lista das casas habitadas existentes na vila de Trancoso, incluindo descrição. Cota: Salvador: APEB/C-P/Juízes: maç. 2619.

74 anos desde sua elevação à vila. Vale ainda notar que, a respeito de sete chefes de grupo, não há possibilidade de identificação.²⁵

O leitor deve estar ressentindo-se da falta de identificação étnica da população indígena ali estabelecida, referida tão somente como indígena pelo documento em exame, dado só passível de ser complementado por outras fontes, a exemplo de Jozé Antonio Caldas, que, muito sugestivamente, menciona a antiga aldeia São João dos Tupis como sendo formada de “nação Tobajara ou Tupi” (Caldas, 1931: 31–2). Em 1832, o contingente indígena parecia viver em condições materiais comparativamente inferiores às dos não índios brancos e pardos, se utilizamos como indicador o material construtivo das 45 casas registradas: somente dois chefes de domicílio identificados como brancos habitavam casas cobertas de palha, ao passo que apenas quatro índios possuíam-nas com cobertura de telhas, “já velhas”; os demais as tinham de palha.²⁶ Por outro lado, as únicas casas descritas como “de telha linda nova”, “de telha nova” e “de telha e adobe linda” eram habitadas por “brancos”. Finalmente, o indicador “ocupação”, que poderia se constituir como o sinalizador mais seguro de diferenciação socioeconômica, é registrado para muito poucos chefes de domicílio: dois índios, respectivamente vereador e porteiro da Câmara; dois brancos, fiscal da Comarca e tenente/juiz de órfãos; e três homens, padeiro, cardeiro e vereador, cuja identificação étnica não é explicitada.

A utilização de coberturas de telha constituía relevante indicador socioeconômico ou demarcador de *status*. O ouvidor de Porto Seguro José Xavier Monteiro, por exemplo, dava sinais de grande incômodo com as cabanas dos índios cobertas de palha, e em 1772 registrou que, em Trancoso e vila Verde, “que são inteiramente de Índios”, não havia nenhuma casa de telha, mas que principiava a prover as vilas das peças da olaria recém-erigida, a arruá-las, paulatinamente, e a derrubar as palhoças “em que os denominados jesuítas os conservaram na formalidade de senzalas de negros” (RIGHB, 1961–7a).

Cidadãos naturais e cidadãos adotivos

Entre fevereiro de 1835 e junho de 1836, os índios de Trancoso estiveram no centro de grave contenda suscitada por diferenças étnicas, com constantes ameaças dirigidas a eles por certo capitão Clemente Antonio de Oliveira e

25 Ibid.

26 Ibid.

Britto e dois de seus filhos, cuja agudização, sob a declaração de que “os haviam de frigar em azeite e dar sua carne aos cães”, lhes teria causado especial exasperação, aumentada pela falta de providências, em seu benefício, da parte do governo, em face do que consideraram não lhes restar outra atitude senão se livrar de “hóspedes tão odiosos”.²⁷ Assim, intimaram o capitão e sua família a se retirarem da propriedade e, armados, permaneceram no aguardo da tomada de decisão. O cenário descrito não deixa dúvidas de que os índios – “uma tal porção de índios armados de todas as armas, mesmo de arcos e flechas!” – estavam em franca situação de força, como admitiu o próprio poder público, ao declarar, por intermédio do juiz de Direito e chefe de polícia da comarca, só dispor de força moral, já que a guarda nacional se encontrava desarmada, absolutamente sem munição, restando-lhe apenas clamar que “a lei não [fosse] calcada aos pés nem desobedecidas as autoridades impunemente”.²⁸ A vila de Trancoso ficou, em pouco tempo, deserta.

Efetivamente, o juiz e chefe de polícia procurou dispersar o grande ajuntamento formado pelos índios – mais de 300, em armas, na fazenda Riacho Grande – ordenando-lhes que, em nome de Sua Majestade, o imperador, depusessem as armas, agissem como “cidadãos obedientes e submissos à lei e autoridades constituídas”, e expusessem as queixas contra o capitão e sua família. Inspectores de quartirão foram convocados para a leitura de uma clamação que os incitava à ordem, sob pena de serem considerados rebeldes, desobedientes às leis e imediatamente processados e punidos.²⁹

Um destacamento composto de cinco homens e mais um tenente-comandante tentou, por meios suasórios, vencer a indisposição dos índios e demais habitantes³⁰ da vila de Trancoso,³¹ assegurando à família Britto a restituição de

27 17/7/1835 – Porto Seguro. Signatário: Narcizo Jozé Almeida Guatimarim, Juiz de Direito e chefe de Polícia da Comarca. Narrativa de uma longa sequência de eventos ocorridos em função da invasão das terras do Capitão Clemente Antônio de Oliveira, situadas em Trancoso. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo: maç. 2540.

28 11/7/1835 – Porto Seguro. Signatário: Narcizo [ileg.]. Carta enviada à presidência da Província relatando invasão efetuada por índios da vila de Trancoso à fazenda do Capitão Clemente Antonio de Oliveira. Cota: APEB/C-P/Judiciário: maç. 2540.

29 Ibid.

30 Como os moradores “brancos” se haviam evadido, resta supor que “os mais habitantes referidos” fossem negros e mestiços em eventual aliança com os índios.

31 12/7/1835 – Fazenda do Rio Verde. Signatário: Narcizo Jozé de Almeida, Juiz de Direito e Chefe de Polícia da Comarca. Cópia do Informe do remetente versando sobre sua atitude

sua propriedade.³² O conflito ganhou claros contornos étnicos: de um lado, índios e demais habitantes; do outro, habitantes “brancos” de Trancoso, em fuga, e de Porto Seguro, em aliança com a família e, notadamente, com os dois filhos sentenciados. Graças à colaboração do segundo grupo, os dois escaparam da prisão, o que foi ostensivamente comemorado mediante espoucar de foguetes.³³ À fuga seguiram-se um confronto com os índios na estrada, o emboscar e ferimentos graves nos dois presos, que resistiram à escolta de captura. Enquanto isso, o capitão e o restante da família, acompanhados por cerca de 70 índios armados, se apresentaram ao juiz de Direito/chefe de polícia e ao juiz de paz, que haviam se deslocado até o centro dos acontecimentos, a referida fazenda Riacho Grande, na vila de Trancoso. Instados pelas autoridades, os índios concordaram em depor as armas e ouviram preleção de censura por compeliem cidadãos sem crimes a abandonar sua propriedade contra as leis do Império e as positivas ordens do governo provincial. O tom, porém, era contemporizador: buscou-se atenuar a responsabilidade dos índios, com a admissão de que não haviam cometido furtos nem praticado atos hostis contra a família, “limitando-se tão somente a exigir a sua retirada”.³⁴

A má fama dos dois filhos do capitão, que traziam as famílias estabelecidas no distrito em permanente intranquilidade; o receio das autoridades de exasperarem os índios, dando lugar a novos atos de desobediência e, consequentemente, à deserção total da vila; e, sobretudo, expressivo contingente indígena rebelado, que em grande parte pertencia à guarda nacional, foram determinantes para a atitude de contemporização do poder local, aliada à reivindicação à presidência da província de uma guarda policial para Trancoso, de modo a romper a dependência do destacamento de Caravelas.³⁵

diante do confronto dos Índios de Trancoso com o Capitão Clemente Antônio de Oliveira. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo: maç. 2540.

32 10/2/1835 – Porto Seguro. Signatário: Narcizo José Almeida Guatimorim, Juiz de Direito e Chefe de Polícia da Comarca. Informa ao Presidente da Província sobre a chegada da tropa da vila de Caravelas para acabar com as hostilidades dos Índios de Trancoso contra a família do Capitão Clemente Antônio de Oliveira. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo: maç. 1385.

33 12/7/1835 – Fazenda do Rio Verde. Signatário: Narcizo Jozé de Almeida, Juiz de Direito e Chefe de Polícia da Comarca. Informe sobre providências tomadas em relação ao confronto dos Índios de Trancoso com o Capitão Clemente Antônio de Oliveira. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo: maç. 2540. N° Fundocin: APEB/CP.

34 Ibid.

35 Ibid.

A vila do Prado, por sua vez, não ficou imune à efervescência política. O índio Manoel Ribeiro foi apontado como “cabeça” de uma sedição que envolveu a maior parte dos índios e “alguns brasileiros natos”, os quais exigiam que fosse privado do exercício do cargo de juiz de paz um brasileiro adotivo.³⁶ Similarmente ao que aconteceu em Trancoso nesse período, o objetivo dos rebeldes foi atingido, tendo a Câmara nomeado interinamente para o cargo que ensejou o conflito o seu presidente, brasileiro nato. As vilas circunvizinhas – Alcobaça, Caravelas e Porto Seguro – foram convidadas pelos sediciosos “para tomar partido” e ir à vila do Prado com o “direito da força”.³⁷

A sublevação pôs em alerta a população não índia, que pretextou muitas dificuldades para proceder à criação das guardas nacionais, sendo a principal delas o fato de ser a vila “miserável, carente de cidadãos brasileiros, natos e adotivos, com as qualidades e requisitos exigidos”.³⁸ De fato, porém, o que se temia era a concorrência dos índios quanto aos postos de guardas nacionais, pois já competiam nas eleições da Câmara Municipal e de juizes ordinários, e eram eleitos para desagrado geral, dado serem considerados “faltos de luzes para exercer os lugares em que saem eleitos” e, portanto, “inábeis para servir e aparecer em tribunais pela sua pobreza e ignorância”.³⁹ Desse modo, para evitar “divisão entre cidadãos de cujos ânimos provém ruína ao sossego público”, foi sustada a criação da guarda na vila do Prado.

Dos conflitos desencadeados nas duas vilas é possível extrair certas conclusões. A habilidade política dos índios parece haver se constituído em ingrediente poderoso para a consecução de seus objetivos, que ultrapassavam os litígios com a família do capitão Clemente e com o juiz de paz. Após desencadearem irresistível assédio contra seus mais agressivos opositores, apoiados

36 29/3/1832 – Prado. Signatário: João Batista Alho (e outros). A Câmara de Prado informa à Presidência da Província sobre sedição ameaçada por índios e brasileiros natos desta Vila, tendo como cabeça o índio Manoel Ribeiro. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo: maç. 1385.

37 Ibid.

38 25/6/1832 – Prado. Signatário: Francisco Antonio [ileg.], Juiz de Paz. Documento referindo-se à dificuldade em ser criada a guarda nacional na vila do Prado por esta possuir poucos brasileiros natos. Menciona o fato de índios concorrerem à eleição para a Câmara municipal. Cota: Salvador: APEB/C-P/Judiciário: maç. 2547.

39 29/3/1832 – Prado. Signatário: João Batista Alho (e outros). A Câmara de Prado informa à Presidência da Província sobre sedição ameaçada por índios e brasileiros natos desta Vila, tendo como cabeça o índio Manoel Ribeiro. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo: maç. 1385.

em sua superioridade numérica e posição estratégica de contingente formador da guarda nacional, no caso dos índios de Trancoso, e na aliança com brasileiros natos, no caso dos índios do Prado, não recusaram o diálogo com as autoridades constituídas e concordaram em depor armas, ouvir a preleção de censura e acatar determinações, assim que perceberam haver sido o alvo atingido, respectivamente, com a recusa do capitão de regressar à propriedade ameaçada, deslocando-se, portanto, para Porto Seguro, de modo a não se expor a “novas desgraças”, sob o benefício do aproveitamento das plantações e outros bens, e com a substituição do juiz de paz adotivo. A justa reação indígena logrou êxito e expôs, ademais, a vulnerabilidade da população etnicamente dominante, já que o aparato policial que lhe dava sustentação era, pelo lado da guarda nacional sediada em Trancoso, majoritariamente indígena, e, pelo da guarda de cavalaria, reduzido a um efetivo de 20 praças encarregados de defender as cinco vilas de que se compunha a comarca, entre as quais duas, justamente Trancoso e Belmonte, requeriam atenção particular por serem muito frequentadas por viajantes que continuamente desciam de Minas Novas pelo rio Jequitinhonha, ocupados no tráfico de sal, “gente dada a todos os deboches e desordeiros de profissão”.⁴⁰ Finalmente, a criação da guarda policial em Porto Seguro quase compreendia a guarda nacional, pois quase todos que se engajaram na primeira pertenciam à segunda; os demais eram homens ocupados nas lavouras, a grandes distâncias da vila, e na pesca de garoupas.⁴¹

Todavia o poder de instituir, nomear, determinar, processar e punir como prerrogativa decorrente do arbitrário cultural, como bem buscou enfatizar o juiz de Direito/chefe de polícia ao invocar, largamente, o poder provincial e conclamar os rebeldes a obedecer às leis do império, atualizando, assim, as relações de força entre os respectivos grupos (Bourdieu, 1982: 24), continuava sendo monopólio dos etnicamente dominantes, e disso também os índios pareciam conscientes.

Os conflitos envolvendo os índios de Trancoso e do Prado não foram, cabe insistir, casos isolados de rebeldia nativa, devendo antes ser encarados como movimentos de forte expressão étnica, no âmbito da qual a autoctonia

40 14/6/1836 – Porto Seguro. Signatário: Narcizo José Almeida Guatimorim, Juiz de Direito e chefe de Polícia da Comarca. Solicitação de criação de vinte praças de cavalaria para conter os índios rebeldes de Trancoso, que, igualmente, compõem a tropa que lá existe. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo: maç. 2540.

41 Ibid.

emergiu como valor diferencial em face da cidadania adotiva. No período considerado, os índios dessa região requeriam direitos correspondentes à sua condição de cidadãos nativos, em clara contraposição aos cidadãos adotivos, que, não por acaso, detinham os postos chave e as posições de mando. Pouco depois dos eventos transcorridos na fazenda Riacho Grande, os índios de Trancoso confrontaram-se com o juiz de paz, que saiu da refrega gravemente ferido. Foram, mais uma vez, acusados de aterrorizar todos os habitantes, *mormente os cidadãos adotivos*.⁴²

Dadas as circunstâncias reinantes no âmbito da segurança pública, os incidentes, no entanto, não afetaram o prestígio da companhia da vila de Trancoso. Em dezembro de 1839, o juiz de direito de Porto Seguro requisitou ao tenente-coronel chefe do batalhão da guarda nacional da comarca guardas nacionais de confiança para serem empregados, com a polícia, em buscas nas matas da vila de Porto Seguro, onde se encontravam acoitados criminosos, recebendo, então, a ponderação de que “a melhor gente que com vantagem se poderá empregar em semelhante serviço são os Índios da Companhia da Vila de Trancoso”.⁴³

O mecanismo de recrutamento forçado acionado pela Câmara à guisa de vários expedientes constituía, todavia, meio de controle individual poderoso. A não apresentação de voluntários para novo recrutamento, nesse mesmo período, após o prazo limite levou a Câmara de Trancoso, ainda presidida pelo índio Lourenço Borges Justiniano, a proceder ao recrutamento forçado de dois índios, um solteiro que estivera ausente da vila para escapar às consequências de um crime que cometera, e outro casado, supostamente vadio e denunciado por desditas contra a esposa e pelo roubo de uma roça.⁴⁴ O índio que, em 1842,

42 2/3/1836 – Trancoso. Signatário: Lourenço Borges Justiniano. Documento enviado à presidência da Província tratando da necessidade de recrutamento forçado para o serviço militar e citando como exemplo o caso de um índio de nome Manoel. Cota: Salvador: APEB/C-P/Juízes: maç. 2619, grifos adicionados. O alvo preferencial eram os portugueses, aos quais se negava ou confirmava o título de “brasileiros adotivos”, tanto no período regencial quanto mais tarde, nas disputas pelo preenchimento de postos militares e empregos públicos (Lima, 2003: 32).

43 1/12/1839 – Porto Seguro. Signatário: Antonio Vicente D’Almeida Junior, Juiz de Direito. Em carta à presidência da província, diz ter requisitado ao tenente-coronel da guarda nacional guardas de confiança para participar na busca de criminosos escondidos nas matas da vila de Porto Seguro, e este haver dito serem os índios da Companhia de Trancoso os homens mais indicados para a realização de tal tarefa. Cota: Salvador: APEB/C-P/Judiciário: maç. 2542.

44 2/3/1836 – Trancoso. Signatário: Lourenço Borges Justiniano. Documento enviado à presidência da Província falando da necessidade do recrutamento para o serviço. Cota: Salvador: APEB/C-P/Juízes: maç. 2619.

aportou em Trancoso em uma canoa, fugido de uma senzala na vila de Caravelas e em companhia da família, composta pela “concubina e um filho pequeno”, com a qual tentava se deslocar até Canavieiras, foi enviado à presidência da província uma vez interceptado e ali “metido para assentar praça na Marinha”.⁴⁵ Uma queixa da parda Maria Clara, mulher solteira estabelecida em Trancoso, motivou o recrutamento do índio Imídio, sob a acusação de tê-la atacado com uma faca de ponta. Com falta de provas, pesaram contra o índio seus maus antecedentes – presumido valente e acostumado a usar ponta de faca, inclusive contra seu pai, Lourenço Borges Justiniano, cuja morte decorreria de um ataque do filho – e a favor de Maria Clara sua “boa nota”. Recrutado, foi encaminhado à presidência da província, “a fim de se lhe dar o castigo que for servido para sua emenda e exemplo de outros semelhantes”.⁴⁶

Da mesma forma, o juiz municipal da vila do Prado demonstrou estranhamento quanto à maneira como era feito o recrutamento, “sem nenhuma atenção aos recrutados”, como o caso de Justino, filho único de mulher viúva que coadjuvava a mãe na provisão de duas irmãs solteiras cujo recrutamento podia expô-las ao “vício e desonestidade”.⁴⁷

“Conquista” aos índios e migrações forçadas

Estabelecida em local estratégico na porção do extremo sul baiano, à vila do Prado acorriam vários grupos indígenas violentamente erradicados de seus territórios de origem, e que deambulavam, na maioria das vezes em busca de comida, entre o sertão e o litoral, muitos dos quais afugentados dos arredores de Minas. Assim é que, entre 1830 e 1836, a Câmara entregou representação ao presidente da província contra a presença do “gentio bárbaro”, que, desde a criação da vila, a “infestava”. Sua mera presença nas cercanias era automaticamente interpretada como hostilidade a ser repelida, mediante o apelo às

45 30/4/1842 – Trancoso. Signatário: Antonio [ileg.] dos Santos, Juiz de Paz. Envia à presidência da Província o preso João José, homem índio que havia fugido de uma senzala e roubado uma canoa. Cota: Salvador: APEB/C-P/Juízes: maç. 2619.

46 1/8/1841 – Trancoso. Signatário: Joaquim Gonçalves Cancellia. Documento referindo-se à queixa feita pela parda de nome Clara Maria, solteira, atacada pela faca de um homem índio de nome Imídio. Cota: Salvador: APEB/C-P/Juízes: maç. 2619.

47 10/10/1836 – Prado. Signatário: Bernardino José Gomez, Juiz Municipal. Relato enviado à Presidência da Província acerca do deplorável estado da vila do Prado em razão de confrontos com o “gentio bravo”. Cota: Salvador: APEB/C-P/Judiciário: maç. 2547.

armas, um claro efeito da percepção colonial deformante (Balandier, 1993: 116). À época, se lhes imputava estarem “matando animais e destruindo as lavouras”, por três vezes sucessivas, na fazenda mais central, propriedade de um capitão de milícia; para detê-los, suplicava-se que fosse revitalizado o destacamento cuja licença havia caducado.⁴⁸

As instruções para o recrutamento dos praças, emitidas pela presidência da província e afixadas nos lugares públicos do município, foram frustradas pelo não comparecimento de voluntários. A alternativa do recrutamento forçado foi descartada pelo juiz municipal, “em virtude de ser esta Vila deserta e muito despovoada, existindo nela maior parte de Índios, e estes, com alguns brancos, se acham continuamente à testa do gentio bárbaro [...]”.⁴⁹ O assassinato recente, por dilaceração, de um índio da vila por um desses gentios servia, simultaneamente, como atestado da premência da adoção da medida proposta e evidência para a caracterização da vila como “miserável” e “digna do maior socorro e compaixão”.⁵⁰

Eram constantes os reclamos de providência contra os “selvagens indígenas”, sob a alegação de que assaltavam as roças, devastavam as plantações e matavam os que encontrassem pelo caminho, em geral escravos das propriedades. Em 1844, os habitantes da vila solicitaram ações contra índios que haviam flechado e matado quatro escravos, cujo proprietário havia mais de seis meses “saciava a gula a cem e mais pessoas daquela raça”.⁵¹ Temia-se pelo resto da escravatura.

As alternativas vislumbradas para quebrar sua resistência eram, invariavelmente, a força policial, sob a forma de destacamento ou guarda, e, pior, a denominada conquista, para, “de uma vez, afugentá-los”. Disposição não

48 28/6/1830 – Prado. Signatário: Francisco Antonio Fontora e outros. Refere-se aos sucessivos ataques do “Gentio Bravo” à população de Prado. Menciona o “Gentio” Pataxó e Maxacali que, apesar de estarem “mancos”, também promoveram ataques à dita população de Prado. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1385.

49 23/4/1836 – Prado. Signatário: Bernardino José Gomes, Juiz Municipal. Informa à Presidência da Província acerca das condições da Vila do Prado no que concerne à sua população, mencionando o fato de a maior parte da dita população ser composta por índios, que, juntamente com a população não índia, sofrem constantes ataques do “Gentio Bravo”. Cota: Salvador: APEB/C/Judiciário: maç. 2547.

50 Ibid.

51 4/1844 – Requerimento dos habitantes da Vila do Prado ao Presidente da Província. APEB – Seção Histórica: Presidência da Província – Agricultura, Indústria e Comércio – Índios – Maio 1823–1853.

faltava aos habitantes para levar a cabo a última modalidade, como afirmou o juiz de Direito de Alcobaça ao submeter o expediente à apreciação da presidência da província.⁵² Além de mais eficaz – “de uma vez, afugentá-los” – e menos dispendiosa, a conquista estava isenta dos problemas relacionados ao destacamento, cujas praças, proletários que viviam de jornais, constantemente abandonavam os postos, por ser vedado o pagamento de soldo por serviços realizados dentro do município.⁵³

O denominado Regimento das missões altera em 1845 o quadro normativo, no âmbito do qual se desenvolve, doravante, a ação missionária, em substituição ao longo Diretório pombalino, do qual, contudo, mantém a figura do diretor de aldeia, com amplos poderes, inclusive o de investidura de patente e força militares, mediante o qual podia alistar os índios e submetê-los a alguns exercícios, “animando, com dádivas, aos que mostrassem mais gosto e zelo pelo serviço, e tendo o cuidado em que não se desgostassem por excesso de trabalho [...]” (Beozzo, 1988: 80).

No que concerne às terras dos índios, o novo dispositivo ordenava que as abandonadas fossem indicadas pelo diretor ao governo com a sugestão do destino que lhes devia ser dado, ao passo que as não cultivadas deviam ser tiradas dos índios e, em seguida, arrendadas; a partir disso, os grupos indígenas eram reagrupados. Suponho desnecessário assinalar as consequências deletérias que resultaram desse novo ordenamento.

Em 1848, uma “bandeira” (cujo número de integrantes era variável, podendo exceder 2 mil indivíduos, como no caso referido) quase inteira, ou seja, composta pela maioria dos homens, mulheres e crianças do grupo, “pereceu a ferro” em uma conquista. Saíra sob declaração de paz e se deslocara até a vila, onde, atendendo a um prévio convite, deveria receber uma porção de farinha. O convite foi o modo de atraí-la para a emboscada, da qual sequer as crianças foram poupadas; a maior parte da bandeira foi despedaçada de

52 29/4/1844 – Alcobaça. Signatário: Leovigildo d’Amorim Filgueiras, Juiz de Direito Interino. Comunica ao Presidente da Província sobre a tranquilidade reinante em Alcobaça; o furor dos gentios da Vila do Prado; o assassinato de quatro indivíduos “executados por gentios”; e a expedição de um destacamento à região para afugentá-los. Cota: Salvador: APEB/CP/Juiz: maç. 2228.

53 31/5/1844a – Caravelas. Signatário: Caetano Vicente de Almeida Junior, Juiz de Direito. Relata ataque dos “selvagens” às roças e aos que moram próximos às matas e alerta a necessidade de pagar aos soldados para que estes se mantenham em seus postos. Cota: Salvador: APEB/C-P/Juízes: maç. 2330.

encontro às árvores.⁵⁴ Conquistas como essa ocorreram, algumas vezes, em detrimento da disposição favorável dos índios à catequização e de sua boa-fé em relação à abordagem dos não índios. Apenas buscavam escapar à exploração de uns e às emboscadas de outros.

As modalidades de exploração empregadas igualmente aviltavam suas vítimas. O juiz de Direito interino de Alcobaça relata o caso de índios que vivenciaram situação de subordinação extrema ao administrador de uma fazenda, do qual recebiam apenas pequena porção diária de farinha em troca de todo tipo de trabalho pesado. Como medida para evitar fugas, eram acorrentados à noite.⁵⁵ A fonte, insuspeita, alude a “excessos, vilezas, cousas indecorosas que desgraçadamente tiveram lugar” e forçaram as vítimas a voltar às matas, algumas vezes depois de infligirem a morte a seus algozes, passando, assim, à condição de duplamente perseguidas.

O Relatório de 1852 do diretor geral dos índios reitera a necessidade de que o governo imperial adquirisse missionários capuchinhos para a comarca de Porto Seguro: “nas matas do Rio Prado as hordas carecem de aldeamento além das que existem aldeadas”.⁵⁶ Nos mapas organizados com base nesse Relatório geral, consta haver, na “Aldeia do Prado”, respectivamente, 50, 140 e 140 “catecúmenos” em 1853, 1854 e 1855.⁵⁷ A presença de capuchinhos para missionar entre os índios fora autorizada em 1840, na regência de Pedro de Araújo Lima. Por meio do aviso de 2 de maio desse mesmo ano, dirigido ao representante da Santa Sé, o governo brasileiro se comprometia a pagar passagens e diárias a cada missionário (Beozzo, 1988: 78).

Ao longo da década de 1850 foram frequentes os registros da presença de hordas selvagens e as solicitações de missionários para catequizá-las. Em 1855, por exemplo, um fazendeiro pedia um catequista para a “horda de selvagens

54 10/3/1848 – Alcobaça. Signatários: Benigno Tavares de Oliveira, Juiz de Direito Interino. Relata ao Presidente da Província fatos envolvendo índios da região em atos de violência para com os moradores das circunvizinhanças. Critica a catequese e a exploração da mão de obra indígena, sugerindo a presença de um religioso para melhor catequizá-los. Cota: Salvador: APEB/C-P/Judiciário/Juiz: maç. 2228.

55 10/3/1848 – Alcobaça. Signatários: Benigno Tavares de Oliveira, Juiz de Direito Interino. Relata ao Presidente da Província fatos envolvendo índios da região em atos de violência para com os moradores vizinhos. Cota: Salvador: APEB/C-P/Judiciário/Juiz: maç. 2228.

56 12/2/1852 – Colônia Nacional Cachoeira de Ilhéus. Do Diretor Geral dos Índios, Casemiro de Sena Madureira, ao Presidente da Província. Cota: Salvador: APNSP/E/Missões/Relatórios/A5/Cad2/Doc. 07.

57 Ibid.

Jaquenenucas” – *nac-nanuc*, uma fração dos índios Gren, vulgarmente denominados Botocudo – que tinha “invadido a sua fazenda, destruindo suas plantações”, informação que o próprio retifica, posteriormente, ao admitir que os índios haviam exigido apenas alimentação e outros gêneros de primeira necessidade. Vinte e quatro indivíduos desse contingente de 400 índios foram enviados diretamente para a vila, onde receberam donativos; de lá retornaram às matas. A tentativa do missionário Francisco Antônio Falerno de, durante três meses, “chamá-los à civilização”, fim para o qual adquirira cortes de tecidos, malogrou devido ao comportamento refratário dos mesmos.⁵⁸ Era preciso, de modo a proceder à catequese, dispor de certos recursos – assim, muitas vezes, se apelava para uma complexa contabilidade, realizada mediante a transferência de sobras de rendas de uma aldeia para outra e a complementação oriunda do cofre provincial, sempre de acordo com a relação entre custos e benefícios. No caso da nova aldeia que devia abrigar os cerca de mil índios dispostos a se deixar aldear, os denominados selvagens do Prado, concluía-se não constituir grande sacrifício o dispêndio, por haver, no sul da província, grande falta de braços para a lavoura e muitos indígenas, que, em lugar de serem aproveitados na navegação dos grandes rios, melhorando o trânsito nas estradas para Minas, consistiam em obstáculo.⁵⁹ Faltando missionários presbíteros, foi-lhes destinado um missionário leigo.

A expectativa de retorno mais ou menos imediato do investimento feito, independentemente da situação de contato, presidia a relação estabelecida, que assumia o caráter de negócio: ao comunicar ao presidente da província a chegada de três indígenas “que saíram das matas do Prado, acompanhados de intérprete também índio mas civilizado”, e pediam missionário que não os desamparasse, como lhes acontecera recentemente, o diretor geral Casemiro de Sena Madureira reconhecia ser justo que o governo imperial os socorresse e habilitasse a presidência a lhes prestar o auxílio necessário, fosse farinha, carne seca ou roupa, empregando-os, em troca, na abertura da estrada para

58 29/12/1855 – s/d. Signatário: Casemiro de Sena Madureira, Diretor Geral dos Índios. Informa sobre petição de Manoel Caetano de Castro, na qual este pede um catequista para deter a “horda de selvagens” Jaquenenucas que apareceram em número de quatrocentos e destruíram plantações em sua fazenda. Cota: Salvador: APEB/C-P/Agricultura: maç. 4612.

59 12/3/1856 – s/d. Signatário: Casemiro de Sena Madureira, Diretor Geral dos Índios. Trata da viagem do frei capuchinho Liberato de Alarte para a vila do Prado, em 19 de fevereiro de 1856, e afirma a necessidade de serem destinadas verbas para a civilização dos índios do Prado. Cota: Salvador: APEB/C-P/Agricultura: maç. 4612.

Minas. Para esse agente, ao mesmo tempo que não se afigurava conveniente despedir os indígenas, não se podia “fazer tudo que eles pedem para viverem no ócio”.⁶⁰

Mal se fundara a pretendida aldeia, nos sertões da vila do Prado, e já se cogitava sua transferência para a de Alcobaça! O tenente encarregado dos suprimentos se elegera vereador e, na condição de presidente da Câmara, protestou, incisivamente, contra essa alternativa, alegando que os índios admitiam ser aldeados e, se frustrada a iniciativa, nunca mais se desviariam das matas.⁶¹ A Câmara temia que novas hostilidades ocorressem com o ato de transferência. O subdelegado de polícia do Prado, embora considerasse “grande felicidade” o deslocamento desses índios para outro local, também protestou contra a pretendida transferência, por não se tratar de “lotes de gado que o seu Pastor leva para o lugar que mais interesse tem”, e saber que esses índios e “outras tribos que são moradores nas margens do Rio desta vila deste a criação da mesma, que fizeram aqui suas moradas, onde tem seus ninhos” ainda se achavam receosos.⁶²

Fez-se silêncio em relação ao destino da aldeia. Casemiro de Sena Madureira aparentemente não recebeu resposta a seu pedido de orientação quanto ao destino a ser dado aos “indígenas da mata do Prado”. Pragmático, aproveitou a oportunidade para enfatizar que as providências tomadas não deviam comprometer as rendas.⁶³ Transcorria o ano de 1857.

60 20/10/1856a – s/d. Signatário: Casemiro de Sena Madureira, Diretor Geral dos Índios. Refere-se ao aparecimento de três indígenas vindos das matas do Prado acompanhados por intérprete (índio civilizado), e pertencentes a uma horda de “Botocudos” que vinham aparecendo nas lavouras da região do Prado, requerendo, entre outras coisas, um capuchinho que não os desamparasse. Cota: Salvador: APEB/C-P/Agricultura: maç. 4612.

61 9/2/1857 – Prado. Signatário: Domingos José Correia, Presidente da Câmara e outros. Informam sobre a necessidade de mudar a aldeia fundada nos sertões da vila do Prado para a vila de Alcobaça. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1385.

62 10/2/1857 – Ofício de Marciano de Jesus Fontoura, Subdelegado de Polícia do Prado, a Casemiro de Sena Madureira, Diretor Geral dos Índios. APEB – Seção Histórica: Presidência da Província – Agricultura, Indústria e Comércio – Índios – Maço 1857-1864.

63 24/2/1857 – Ofício de Casemiro de Sena Madureira, Diretor Geral dos Índios, ao Desembargador João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu, Presidente da Província da Bahia. APEB – Seção Histórica: Presidência da Província – Agricultura, Indústria e Comércio – Índios – Maço 1857-1864.

Classificando e desclassificando subconjuntos demográficos

Periodicamente, o governo provincial encaminhava às Câmaras um questionário cujo objetivo era declaradamente melhorar, “tanto no material quanto no espiritual”, os municípios e, de fato, preparar as bases para a implantação de eventuais colônias. O preenchido pela Câmara do Prado em 1849 estimava haver na vila 500 pessoas livres e 300 cativas empregadas na agricultura; assinalava a presença nos sertões de “índios demasiadamente bravos”, cujo modo de vida era ignorado por só se darem a conhecer pela “prática de suas barbaridades”, não obstante “a grande humanidade” com que se dizia tratá-los; e negava a existência de qualquer gênero de colonização, nacional ou estrangeira, embora o município oferecesse “benignas vantagens” para esse ramo de atividade.⁶⁴

A vila possuía, à época, alguns poucos lavradores e número ainda menor de fazendeiros ocupados na lavoura do café, para cujo beneficiamento havia quatro moedores. Quatorze fábricas de mandioca designadas de “1ª. ordem” requeriam cerca de trezentos cativos e muitos braços livres, ao passo que as muitas de “2ª. ordem” recrutavam cativos e trabalhadores livres em número reduzido. A vila tinha ainda um criatório natural, mas a população abandonara a criação depois de grandes confrontos com os índios em 1841. O preço da farinha muito se havia elevado, devido a um conjunto de razões, entre as quais a pequena produção, decorrente de o cultivo estar – “por receio do tapuio” – restrito a capoeiras fracas, nas redondezas da vila; a falta de queima das roças por causa das copiosas chuvas dos últimos anos; e os altos preços praticados pelos comerciantes/exportadores.⁶⁵

A relação nominal de todos os habitantes da freguesia de Nossa Senhora da Purificação da vila do Prado, produzida no período 1842-1852, cobre uma população de 921 habitantes, que está distribuída em 175 fogos, 90 dos quais compostos exclusivamente de índios. Os dados concernentes às categorias “idade”, “estado”, “cor”, “condição” e “profissão” revelam um extraordinário mosaico étnico, formado por índios, africanos, crioulos, brancos, mamelu-

64 18/7/1849 – Prado. Signatário: Antonio José Correia Lial e outros. Informam a situação e possíveis melhorias para a vila do Prado e citam a existência de índios Bravos nos sertões dessa vila. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo: maç. 1385.

65 10/10/1857 – Prado. Signatário: Domingos José Correia, Presidente da Câmara e outros. Relatam os grandes “estrágos” feitos pelos índios Tapuia na região do Prado. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1385.

cos, pardos e dois estrangeiros, respectivamente um norte-americano⁶⁶ e um sueco⁶⁷ (Tabela 1).⁶⁸ A condição só é assinalada para os escravos e forros.

Compondo um complexo sistema de relações interétnicas, a população classificada pode ser descrita como, majoritariamente, indígena, masculina, lavradora e livre (Tabela 2). Os índios representam 43% do universo, seguidos, a distância, por brancos (17%), africanos escravos (16%), crioulos (12%), pardos (10%) e mamelucos (2%).

Os fogos têm, em média, 5,5 habitantes, e os fogos indígenas, 4,4 habitantes. A distribuição nesses fogos permite concluir que se encontrava coesa a população indígena ali estabelecida – no sentido de predominantemente concentrada nos domicílios encabeçados e compostos exclusivamente por índios⁶⁹ –, e pouquíssimo miscigenada, como demonstra a ocorrência de apenas 13 uniões interétnicas: cinco de mulher indígena com cônjuge branco, com a prole classificada como mameluca; quatro de mulher indígena com cônjuge pardo forro, com filhos classificados conforme a cor e a condição do pai; e quatro de mulher indígena e homem mameluco, cuja descendência também é classificada de acordo com a cor do pai. É possível admitir-se que alguns desses cônjuges masculinos estivessem em busca dos privilégios que o Diretório pombalino concedia aos que casassem com índias naturais.

66 A presença de um norte-americano, que representava seu país na condição de cônsul, devia estar relacionada à aquisição de terras na região do curso do rio Cahy. Em 1869, a Câmara requereu providências sobre o que considerava um procedimento irregular das autoridades da vila de Porto Seguro quanto às terras que o governo ali vendera “aos estrangeiros americanos”, já que o terreno sempre fora considerado pertencente à vila. Cf. 19/7/1869 – Prado. Signatário: Manoel José da Boamorte Junior, Presidente da Câmara. A Câmara de Prado leva ao conhecimento da Presidência da Província as mais urgentes necessidades desta vila e refere-se à presença de estrangeiros americanos no “Cahy”. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1385.

67 A aparente extravagância constituída pela presença de um sueco na vila do Prado no período devia estar relacionada à colonização do rio Mucuri, na mesma região do extremo sul baiano, que lançou mão de imigrantes mediante o sistema de lavoura a meia, a partir, notadamente, de setembro de 1858. Robert Avé-Lallemant produziu contundente libelo contra essa experiência e descreveu, copiosamente, o estado deplorável em que, em 1859, encontrou os imigrantes “com edema dos membros inferiores, febres intermitentes e carentes de assistência médica” (Avé-Lallemant, 1859: 173–4).

68 Júlio César Mello de Oliveira elaborou as tabelas e a pirâmide etária, corrigidas, posteriormente, por Mirta Barbosa.

69 É insignificante a presença de índios em fogos encabeçados por não índios, por meio de casamento ou não.

Tabela 1
Relação nominal de todos habitantes da
Freguesia de Nossa Senhora da Purificação da Vila do Prado

Cor, sexo e condição	Africano	Branco	Crioulo	Índio	Mameluco	Pardo	Sueco	Total	(%)
Escravo									
Masculino	87		49			8		144	
Feminino	51		40			7		98	
Total	138	–	89	–	–	15	–	242	26
Forro									
Masculino	3		10			36		49	
Feminino	3		9			34		46	
Total	6	–	19	–	–	70	–	95	10
Sem informação¹									
Masculino	1	99	1	229	14	3	1	348	
Feminino	2	58	1	168	5	2	236		
Total	3	157	2	397	19	5	1	584	63
Total Masculino	91	99	60	229	14	47	1	541	59
Total Feminino	56	58	50	168	5	43	–	380	41
Total Geral	147	157	110	397	19	90	1	921	100

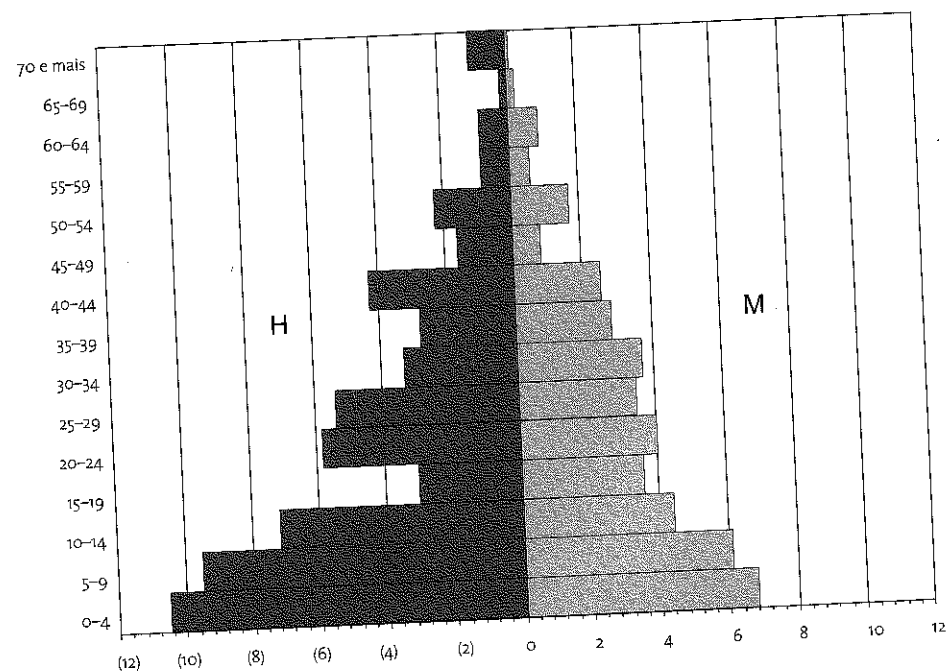
¹ Presume-se que nessa categoria incidem aqueles cuja condição era livre.

Fonte: Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), s/d (1842–1852, período estimado).

O espectro ocupacional é amplo, recobrando 17 profissões (Tabela 3). Salvo um índio calafate e 13 distribuídos em funções burocrático-administrativas, os demais estão ocupados na agricultura. A larga base da pirâmide etária evidencia tratar-se de uma população predominantemente jovem (Gráfico 1).

A inexistência de africanos livres na relação – há apenas três mulheres e três homens africanos forros – parece reforçar o suposto de que tenha sido produzida antes de 1850, e corrobora a informação de que os africanos livres só teriam chegado à região do extremo sul baiano a partir do início da década de 1850, em decorrência da ampliação das iniciativas dos governos provincial e imperial para promover a colonização da região, particularmente da porção do Jequitinhonha, à época direcionada à implementação da navegação a vapor. A ideologia político-liberal vigente, embasada em ideias francamente europeias, defendia reformas nos negócios e projetos de organização de empresas

Gráfico 1
Pirâmide etária da Vila do Prado (1842-1852)



Fonte: Arquivo Público do Estado da Bahia (APER).

Tabela 2
Relação nominal de todos os habitantes da
Freguesia de Nossa Senhora da Purificação da Vila do Prado – Caracterização Geral

Cor x Sexo	Africano	Branco	Criolo	Índio	Mameluco	Pardo	Sueco	Total	(%)
Masculino	91	99	60	229	14	47	1	541	59
Feminino	56	58	50	168	5	43		380	41
Total	147	157	110	397	19	90	1	921	100

Cor x Estado Civil	Solteiro	Casado	Viuvo	Total	(%)
Masculino	339	162	20	541	59
Feminino	212	152	16	380	41
Total	571	314	36	921	100

Sexo x Profissão	Lavrador	Escravo	Pescador	Ourives	Embarcadouro	Calafate	Comerciante	Agência*	Carpinteiro	Ferreiro
Masculino	434	1	1	1	3	3	8	29	7	1
Feminino	303							49		
Total	737	1	1	1	3	3	8	78	7	1

	Artífice	Sapateiro	Ordens**	Sacristão	Lavadeira	Alfaiate	Alcaide	s/ profissão	Total	%
Masculino	1	3	1	1		1	1	45	541	59
Feminino					1			27	380	41
Total	1	3	1	1	1	1	1	72	921	100

Cor x Condição	Escravo	Forro	s/ inform.	Total	(%)
Masculino	144	49	348	541	59
Feminino	98	46	236	380	41
Total	242	95	337	921	100

* Funções burocrático-administrativas

** Funções religiosas

Fonte: Arquivo Público do Estado da Bahia (APER), s/d (1842-1852, período estimado)

Tabela 3 Relação nominal de todos os habitantes da Freguesia de N. Sra da Purificação da Vila do Prado

Sexo x Cor	Lavrador	Escrivão	Pescador	Outros	Embarcadouro	Calafate	Comerciante	Agência	Carpinteiro	Ferreiro	Artífice	Sapateiro	Ordens	Sacristão	Lavadeira	Alfaiate	Alcade	s/ prof.	Total	(%)
Africano																				
Masculino	85	1	1	2	1	1	91			0	0	1	0	0	0	1	0	2	147	16
Feminino	47	7	2	56	0	1	0	9	0											
Total	132	0	1	0	0	1	0	9	0											
Branco																				
Masculino	66	1	1	7	8	2	1	1	1	1	1	9	99							
Feminino	37	15	6	58			7	23	2	1	1	0	1	1	0	0	1	15	157	17
Total	103	1	0	0	1	0	7	23	2											
Crioulo																				
Masculino	45	1	1	4	2	7	60			0	0	2	0	0	1	0	0	11	110	12
Feminino	37	8	1	4	50		0	12	0											
Total	82	0	0	1	1	0	0	12	0											
Índio																				
Masculino	201	1	4	1	22	229				0	0	0	0	0	0	0	0	30	397	43
Feminino	151	9	8	168			0	13	1											
Total	352	0	0	0	0	1	0	13	1											
Mameluco																				
Masculino	6	1	4	3	14					0	0	0	0	0	0	0	0	5	19	
Feminino	2	1	2	5			0	0	5	0										
Total	8	0	0	0	1	0	0	0	5	0										
Pardo																				
Masculino	31	1	1	7	3	4	47			0	0	0	0	0	0	0	0	9	90	10
Feminino	29	9	5	43			1	1	16	3										
Total	60	0	0	0	0	1	1	1	16	3										
Sueco																				
Masculino									1										1	
Feminino									1										1	
Total	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	3	1	1	0	1	1	45	541	59
Total Masculino	434	1	1	1	3	3	8	29	7	0	0	0	0	0	1	0	0	27	380	41
Total Feminino	303	0	0	0	0	0	0	0	49	0	1	1	1	1	1	1	1	72	921	100
Total Geral	737	1	1	1	3	3	8	78	7											

Fonte: Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), s/d (1842-1852, período estimado)

privadas – navegação a vapor, construção de estradas e ferrovias, planos de colonização – com o fim de tentar superar o atraso e atingir o progresso, por meio da promoção da industrialização (Ferreira Neto, 2002).

Dos anos de 1853, 1854, 1855 e 1856 há mapas, organizados de acordo com os relatórios apresentados pela diretoria dos índios da província, conforme determinação da secretaria do governo da Bahia, com registros para a “Aldeia de Trancoso” de 500 índios.⁷⁰ Quanto ao último desses anos, afirma-se haver 500 “indígenas civilizados”,⁷¹ categoria em geral tendenciosa, que preparava o terreno para o futuro registro da inexistência de índios ou para a presença de “índios misturados”.⁷² As notícias, na sequência, são alarmantes. Trancoso encontrava-se, em 1873, “decaída”, sem foro criminal nem civil, tampouco Câmara, cadeia ou casa à qual pudesse ser recolhido um índio que cometera homicídio contra outro, por isso deslocado, para o necessário exame de corpo de delito, até Porto Seguro.⁷³ Rivalizava, em declínio, com Vila Verde, embora possuísse, em 1876, maior número de casas e “maior animação para a lavoura”, com várias fazendas de mandioca e plantações de café e fumo, cuja produção era consumida em Santa Cruz e Porto Seguro. Era voz corrente que se Trancoso “não desse a lavoura! então teriam de ir buscar a farinha de São Matheus [no Espírito Santo, termo limite da comarca de Porto Seguro] ou de Santa Catharina”.⁷⁴

70 Os dados são, na maioria das vezes, flagrantemente repetidos ano a ano. Por outro lado, nos casos em que havia, de fato, cômputo, a tendência do agente administrativo era a subestimação, em atenção a interesses, próprios e de outrem, espúrios.

71 9/5/1856 – Colônia Nacional Cachoeira de Ilhéus. Diretor Geral dos Índios: Casimiro de Sena Madureira. Relatório, cópia depositada no ANSP, tomada do original do Arquivo Público. Cota: Salvador: APNSP/E/Missões/Relatórios/A5/Cad.1/Doc. 11.

72 O argumento da mestiçagem foi largamente utilizado para extinguir os aldeamentos e substituir o termo “índio” por “caboclo”, e, mais tarde, incluí-lo na categoria “pardo”.

73 27/5/1873 – Porto Seguro. Signatário: João Batista Guimarães, Juiz Municipal. Ofício ao Desembargador João Antonio d’Almeida Coutto, no qual solicita orientação para a elucidação de um homicídio, ocorrido na pessoa do índio João Mariano por ação de outro índio. Cota: Salvador: APEB/CP/C/Juiz: maç. 2544.

74 31/8/1876 – Porto Seguro. Signatário: Domingos José Glz. Ponce de Leão, Juiz de Direito. Relato da exploração de pau-brasil no interior das matas e fazendas da região de Porto Seguro. Evidencia os prejuízos que o desmatamento causa ao meio ambiente e à lavoura. Cota: Salvador: APEB/C-P/Judiciário/Juizes: maç. 2544.

Fronteira de expansão madeireira

A lei de terras de 1850 e o fim do tráfico de africanos no mesmo ano requereram novos ajustamentos, cujo ônus afetou particularmente os índios.

O corte de madeira, notadamente pau-brasil, concorria com a lavoura e era apontado por muitos como causa da pobreza da vila, à qual, por sua vez, imputava-se o fato de a população se encontrar estacionária, ou em descenso, perecendo à míngua, pela falta de médicos e remédios, ou, finalmente, devido ao corte de madeira, “em cujos serviços uns morrem de desastres, e outros adquirem moléstias incuráveis”.⁷⁵ Esta pode ter sido uma fase de mortalidade maior, hipótese que requer mais investigação.

O juiz de Direito de Porto Seguro contestou veementemente, também no ano de 1876, compras de terras e vendas de pau-brasil efetuadas por um contumaz explorador, mediante licenças concedidas pelo poder provincial, e pôs em dúvida que as terras da comarca tivessem ainda 2 mil vigas e 50 mil arrobas de pau-brasil passíveis de corte, como constava de um contrato que denunciava a inexistência de entraves na Alfândega para a retirada de madeira incidente em terras da nação.⁷⁶ Trancoso, para onde, à época, se deslocavam seis iates “para lá receber os paus já cortados”, era objeto de nova modalidade de coerção. É citada ainda pelo diretor geral de índios entre as existentes aldeias de indígenas, mas com a observação de que “muitas já não são habitadas por caboclos e outras apenas conservam o nome tal é o estado de abatimento a que se acham reduzidas”.⁷⁷

A comarca do sul da Bahia, principalmente Porto Seguro, marchava a passos gigantescos para sua completa ruína e miséria.⁷⁸ O corte de madeira é comparado ao vício dos jogadores que continuamente perdem e que, apesar disso, continuam no jogo, na esperança de desferrar-se, quando, ao contrário,

75 Ibid.

76 27/5/1873 – Porto Seguro. Signatário: João Batista Guimarães, Juiz Municipal. Ofício ao Desembargador João Antonio d’Almeida Coutto, no qual solicita orientação para que sejam ouvidas testemunhas de um homicídio. Cota: Salvador: APEB/CP/C/Juiz: maç. 2544.

77 7/2/1875 – Signatário: Visconde de Sergimirim, Diretor Geral dos Índios. Encaminha Relação das Aldeias existentes, como de Indígenas, e dá outras informações.

78 9/9/1876 – Porto Seguro. Signatários: Domingos José Glz. Ponce de Leão, Juiz de Direito. Ofício ao Presidente da Província descrevendo alguns aspectos das Vilas de Trancoso, Vila Verde e Santa Cruz. Comenta sobre prejuízos na lavoura com os constantes cortes de pau-brasil. Cota: Salvador: APEB/C-P/Judiciário/Juizes: maç. 2544.

“cada vez mais se arruinam e estragam sua fortuna”.⁷⁹ Expediente escuso era utilizado para viabilizar a exportação de incalculáveis metros cúbicos de madeira – terras particulares, ricas em pau-brasil, eram contratadas, e, simultaneamente, particulares sem terras e carentes de dinheiro avançavam sobre as matas do Estado, abatiam a madeira e transferiam-na para o mesmo contratante, que a embarcava como se fosse extraída das terras contratadas, particulares, exportando-a para Porto Seguro e o Rio de Janeiro. A licença concedida pela presidência da província dava lugar à devastação das matas do Estado, contra o que se recomendava “um remédio pronto e enérgico para deter a escalada de desgraça e miséria da população do Sul da Província”.⁸⁰

A vila do Prado, por essa mesma época, quase abandonara a lavoura, supostamente por causa dos “prejuízos que causaram os indígenas, a ponto de desampararem suas lavouras os fazendeiros pouco abastados”,⁸¹ voltando-se para a extração de jacarandá “porque este gênero o tapuio não rouba e deixa ao trabalhador a satisfação de vender o seu gênero”.⁸²

Morte anunciada dos índios e suas aldeias

Cessam, a partir do final da década de 1870, registros sobre a população indígena em Trancoso na documentação compulsada pelo Fundocin, o que não quer dizer que não possa havê-los em arquivos ainda não consultados. De todo modo, o silêncio a partir dessa data encontrado no acervo reunido é significativo, impondo-se a busca de saber o destino de “milhares de índios empregados só e unicamente no corte de madeiras”.⁸³ Resposta provavelmente parcial a essa indagação obtivemos por meio do cruzamento de informações oriundas do diretor geral de índios Casemiro de Sena Madureira, em

79 Ibid.

80 Ibid.

81 10/10/1857 – Prado. Signatário: Domingos José Correia, Presidente da Câmara e outros. Relata os grandes “estragos” feitos pelos índios Tapuia na região do Prado. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1385.

82 Ibid.

83 9/9/1876 – Porto Seguro. Signatários: Domingos José Glz. Paonce de Leão, Juiz de Direito. Ofício ao Presidente da Província descrevendo alguns aspectos das Vilas de Trancoso, Vila Verde e Santa Cruz. Comenta sobre prejuízos na lavoura com os constantes cortes de pau-brasil. Cota: Salvador: APEB/C-P/Judiciário/Juizes: maç. 2544.

seu Relatório de 1856, e dos registros do etnólogo e funcionário do Serviço de Proteção aos Índios Curt Nimuendajú, decorrentes de viagem realizada à região em 1938, que indicam múltiplas ou sequenciadas expulsões de grupos indígenas. O primeiro comunicava o estabelecimento de uma nova aldeia, Santa Rosa, na estrada de Nazaré a Valença, no termo de Jequiriçá, abaixo da passagem de Rio de Contas e um pouco ao norte do atual município de Jequié, formada por um contingente de cem índios.⁸⁴ Madureira assinalou que, na aldeia de Pedra Branca, no termo da Tapera, permaneciam alguns índios com um religioso que lhes servia de missionário e diretor.⁸⁵

Nessa mesma aldeia ter-se-iam estabelecido, em época que ainda não logramos precisar, os índios originários de Trancoso, por razões estruturalmente semelhantes às que determinaram o deslocamento dos índios da Pedra Branca, aos quais se teriam juntado, ainda, índios Tobajara da “aldeia de Batateira”, nas proximidades de Arêas, atual município baiano de Ubaira, localizado na mesma região. Ali os refugiados viveram em paz, por algum tempo, até que seus vizinhos não índios cobiçaram as terras da aldeia (Nimuendajú, 1976: 278). Retiraram-se então, para o rio Gongogi, no sul da Bahia e, enxotados daí, agruparam-se no local chamado São Bento, nas cabeceiras do Catolé, na mesma porção sul. A região estava desabitada, mas algum tempo depois, quando os índios já tinham casas e roças, apareceram, também aí, os “donos legítimos das terras”, que as mandaram medir e expeliaram-nos novamente. Uma parte deles refugiou-se então, em 1938, na reserva Paraguaçu-Caramuru, sob o aconselhamento de Curt Nimuendajú, que realizava uma “jornada oficial de observação” à região (1976); sobre o paradeiro dos demais tem persistido silêncio.

Um velho de 83 anos, Apolinário, oriundo da aldeia de Trancoso, transmitiu a Nimuendajú, também em 1938, na aldeia de Santa Rosa, alguns mitos sobre temas variados, como cabeça sem corpo, perna de lança, gêmeos, fim do mundo e cerimônia da jurema. Apolinário e outro índio velho que Nimuendajú mandou buscar em São Bento, às suas expensas, ainda se lembravam do culto da jurema, que, conforme Nimuendajú, os Kamuru da Pedra Branca introduziram na aldeia de Santa Rosa; um deles descreveu as visões tidas (Castro, 1984: 71–3). Apolinário revelou que, nos anos de mocidade,

84 9/5/1856 – Colônia Nacional Cachoeira de Ilhéus. Diretor Geral dos Índios: Casimiro de Sena Madureira. Relatório, cópia depositada no ANSP, tomada do original do Arquivo Público. Cota: Salvador: APNSP/E/Missões/Relatórios/A5/Cad.1/Doc. 11.

85 Ibid.

havia tomado parte na cerimônia da jurema celebrada pelos Kamuru-Kariri (Castro, 1984: 73).

Em recente trabalho de campo que realizamos na reserva Paraguaçu-Caramuru e reuniu alguns Kariri-Sapuyá mais velhos, dois ou três deles confirmaram a presença ainda hoje, no local denominado São Bento, de parentes que ali teriam retornado após a primeira expulsão. Combinamos, pois, uma futura viagem em sua companhia, que, além de lhes propiciar o reencontro com parentes, dos quais se desligaram na diáspora, poderá permitir melhor esclarecer a reunião, ali, de índios Kariri-Sapuyá oriundos da Pedra Branca, e Tobajara provenientes das aldeias de Trancoso e Batateira. Essa é nossa expectativa.

No que diz respeito à vila do Prado, o novo presidente da Câmara, em resposta a ofício do presidente da província, afirmou laconicamente em 1859 que no município não havia aldeamento algum, tampouco notícia de “tribos selvagens”. Disse que a maior parte das anteriormente existentes perecera de varíola; outras, vítimas de epidemia, se retiraram para o centro; o resto, em pequeno número, dividira-se, “trabalhando aos fazendeiros desta Vila”.⁸⁶

A informação é falsa e foi desmentida, um ano depois, pelo diretor geral interino, Joze Jacome Doria, que fez constar, no mapa das aldeias existentes, “Trancoso, Santa Rosa e Prado”, com respectivamente 500, 100 e 110 habitantes.⁸⁷ Onze anos depois, em 1871, as três aldeias voltaram a constar da relação, ao lado de outras, com a observação, todavia, de que “muitas já não habitadas por caboclos, e outras apenas conservam o nome, tal é o estado de abatimento a que se acham reduzidas”.⁸⁸

Em 1881, o diretor de índios da vila do Prado era João Rodrigues Ferreira Saçafras, que acumulava esse cargo com os de secretário da Câmara, escrivão de órfãos e tabelião do público judicial e notas. Estava na iminência de desistir dos ofícios em razão do “limitado ordenado”, e por isso a Câmara rogou ao presidente da província que lhe fosse concedida uma gratificação, pois,

86 21/10/1869b – Prado. Signatário: Manoel José da Boamorte Junior, presidente da Câmara e outros. Informa à presidência da província que no município de Prado não existe nenhum aldeamento, nem notícias de “índios selvagens”. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1386.

87 28/1/1860 – Salvador. Signatário: Joze Jacome Doria, Diretor Geral Interino. Mapa das aldeias existentes na Província da Bahia. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1259.

88 7/5/1875 – Signatário: Visconde de Sergimirim, Diretor Geral dos Índios. Encaminha Relação das Aldeias existentes, como de Indígenas, e dá outras informações.

além de possuir todos os requisitos para bem servir ao aparelho burocrático-administrativo, era *brasileiro nato*.⁸⁹

Nos anos 1880, o Museu Nacional preparou uma grande exposição etnográfica, para a qual foi recolhido, em toda a província, material etnológico indígena. A pequena vila do Prado também foi convidada a participar – sua Câmara, ao responder à circular da presidência da província de 11 de maio de 1882, pediu desculpas por não poder colaborar, uma vez que “os indígenas conhecidos há muitos anos nesta Vila estão de todo domésticos e só usam dos objetos por nós usados, [...] espingardas, remos, machados, linhas e anzóis”.⁹⁰ Não obstante, a mesma Câmara admitiu não dispor de notícias da “tribo bravia que dizem existir na cabeceira deste rio” e que se reputava formada de “ferozes e sanguinários” pelos mateiros e as demais pessoas que trabalhavam nas matas, em companhia dos “índios domesticados”.⁹¹

Finalmente, em 1886, a Câmara informou que a vila, “presentemente”, não era perseguida pelos índios Botocudos e Mavões, que, estabelecidos no alto sertão do município, não incomodavam os habitantes locais. Os primeiros estariam “mansos”; bravios seriam somente “os tais Mavões”.⁹²

Da presença persistente de índios no município do Prado tomei conhecimento no final dos anos 1970, quando realizei meu primeiro trabalho de campo individual na aldeia de Barra Velha, estabelecida no vizinho município de

89 22/10/1881 – Prado. Signatário: Ignacio de Vellanzuela Veiga e outros. Requerem gratificação ao diretor dos índios da Vila do Prado, por intermédio da Câmara, a fim de lhe manter em suas atribuições públicas. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo: maç. 1384, grifo adicionado.

90 11/7/1882 – Prado. Signatário: Osmindo de S.^a Gomes, Presidente da Câmara. Resposta da Câmara de Prado à Presidência da Província, afirmando ser difícil obter os objetos indígenas solicitados para envio ao Museu Nacional, em razão de os indígenas estarem domesticados, utilizando agora espingardas, anzóis, linha e machados, entre outros objetos fabricados por não índios. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1386.

91 Ibid.

92 16/10/1886 – Prado. Signatário: Olynto da Cunha M.^{al}, Presidente da Câmara. Informa à presidência da província que a Vila do Prado não estava sendo mais “perseguida” pelos índios Mavões e Botocudos, devido ao fato de estes estarem arranchados no alto sertão do município. Menciona também o fato de os Mavões serem ainda “bravos”. Cota: Salvador: APEB/C-P/Governo/Câmara: maç. 1386.

Porto Seguro, onde ouvi seus relatos candentes, cuidadosamente registrados, prontos para serem utilizados em favor de sua causa. Hoje, busca-se negar sua existência e repeli-los, mais uma vez, a fim de que suas terras tradicionais se transformem em local aprazível para turistas e lucrativo para empresários gananciosos. Esse, porém, é tema para um próximo artigo...

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Pedro
(2009) *Normas paleográficas para transcrição diplomática*. Salvador. Mimeo.
- AUGEL, Moema Parente
(1980) *Visitantes estrangeiros na Bahia oitocentista*. São Paulo: Cultrix/Instituto Nacional do Livro.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert
(1859) *Viagem pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe: 1859*. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980.
- BALANDIER, Georges
(1993) "A noção de situação colonial", *Cadernos de Campo*, vol. III, n. 3, p. 107-31.
- BALHANA, Altiva Pilatti
(1986) "A população". Em: SERRÃO, Joel & MARQUES, A. H. de Oliveira (orgs.). *Nova história da expansão portuguesa - o império luso-brasileiro (1750-1822)*, vol. 8. Lisboa: Estampa, p. 21-38.
- BEOZZO, José Oscar
(1983) *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- BOURDIEU, Pierre
(1982) *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.
- CALDAS, Jozé Antonio
(1931) "Notícia geral de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, n. 57.

- CASAL, Manuel Aires de
(1817) *Corografia brasílica ou Relação histórico-geográfica do reino do Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1976.
- CUNHA, Manuela Carneiro da
(1992) *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: Edusp/ Comissão Pró-Índio de São Paulo.
- FERREIRA NETO, Maria Cristina Nunes
(2002) "Memória, política e negócios: a trajetória de Theophilo Benedicto Ottoni." Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- FREIRE, Felibello
(1906) *História territorial do Brasil*, vol. 1. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo/ Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. Edição fac-similar.
- LIMA, Ivana Stolze
(2003) *Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- LINDLEY, Thomas
(1805) *Narrativa de uma viagem ao Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- MATTOS, Hebe
(2000) *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MAUSS, Marcel
(1934) "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu'. Em: *Sociologia e antropologia*, vol. I. São Paulo: EPU, 1974, p. 207-39.
- NIMUENDAJÚ, Curt
(1976) "Carta a Frederico Edelweiss", *Universitas*, n. 7/8, p. 277-9.
- REVISTA TRIMENSAL DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA (RTHG) OU JORNAL DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO
(1846) "Itinerário da viagem que fez por terra, da Bahia ao Rio de Janeiro, por ordem do Príncipe Regente, em 1808, o Desembargador Luiz Thomaz de Navarro". n. 28, jan.
- REVISTA DO INSTITUTO GEOGRAPHICO E HISTÓRICO DA BAHIA (RIGHB)
(1916a) "Carta do Ouvidor de Porto Seguro José Xavier Machado Monteiro, na qual relata diversos fatos para demonstrar o progressivo desenvolvimento daquela Capitania no último ano", n. 42.
(1916b) "Instruções dadas pelo Marquês de Pombal a Thomé Couceiro de Abreu, quando mandou por este magistrado criar a Ouvidoria de Porto Seguro. Cópia autenticada do documento original existente no Arquivo de Marinha e Ultramar da cidade de Lisboa, trazida pelo Dr. Braz do Amaral", n. 42.

(1961-7a) "Ofício do Governador Francisco da Cunha Menezes para o Visconde de Anadia, em que participa ter encarregado o Capitão-mor da capitania de Porto Seguro João da Silva Santos de explorar as barras e rios da sua capitania e de lhe enviar o relatório das suas observações", n. 83.

(1961-7b) "Mapa do Rio Doce, Divisão da Capitania do Espírito Santo e até onde pôde chegar sumacas, lanchas e canoas com seus fundos, feito e examinado pelo Capitão-mor João da Silva Santos", n. 83.

RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins e outros
(1981) *A Guarda Nacional no Rio de Janeiro, 1831-1918*. Rio de Janeiro: PUC-Rio. *Série Estudos*, n. 5.

VILHENA, Luis dos Santos
(1969) *A Bahia no século XVIII*, livro II. Salvador: Itapua.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
(1984) "Curt Nimuendajú: a redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro", *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, p. 64-106.

WIED-NEUWIED, Maximiliano, príncipe de
(1820) *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1958.

ELOI MAGALHÃES

"Faroeste caboclo": catequese e civilização de índios Chocós na província do Ceará

A(s) pesquisa(s)

Recentemente, fui incumbido de coligir e fotografar a documentação ministerial, provincial e municipal existente no Arquivo Público do Ceará (APEC), referente aos indígenas no Ceará do século XIX.¹ A pesquisa mostrou-se bastante profícua, desvelando acontecimentos históricos elucidativos das peijas dos índios com as povoações circunvizinhas e as instâncias administrativas imperiais no tocante aos esbulhos de suas terras e às ameaças e perseguições sofridas. Visto assim, à medida que correlacionava a questão com base no cruzamento da documentação perscrutada, eu nutria a ideia de produzir um estudo acerca de problemas relacionados a um caso particular. Poderia, então, construir uma investigação enfocando os seguintes agrupamentos indígenas, bastante presentes nas fontes observadas: índios de Messejana, índios do aldeamento de Baturité, índios de Maranguape e índios do sítio denominado Pitaguari.

Entretanto, ao me deparar com um determinado "ofício"² do governo da província ao Ministério do Império, escolhi explorar seu valor etnográfico, a fim de construir o fato histórico dos "índios da Cachorra Morta", tanto por ser exemplar do processo de "catequese e civilização dos índios", isto é, dos meios empregados

¹ A pesquisa, que realizei no período de 16 de maio a 11 de junho de 2008, foi confiada a mim pelo antropólogo Carlos Guilherme do Valle, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Agradeço aos funcionários do setor de pesquisas do Arquivo Público do Ceará a presteza na busca dos "livros" e "caixas" de documentos. Ao professor André Frota, dileto e incansável pesquisador, sou grato por sua perícia na leitura das fontes e correlato ensino.

² Os termos retirados das fontes documentais se encontram entre aspas.

para lidar com os indígenas na definição da ocupação fundiária durante o Império, quanto por se mostrar um acontecimento diferenciado em face da pauta administrativa da província do Ceará, já há tempos marcada por pareceres favoráveis à “dispersão geral da aldeação”. Tal ofício permitiu-me uma composição das sequências de situações com as quais se defrontaram os indígenas aldeados na Cachorra Morta. Dessa maneira, o intuito aqui é articular historicamente a positividade do conteúdo etnográfico da documentação escrita pesquisada, de modo a narrar sua história de catequese e civilização na província do Ceará.

Ao palimpsesto

Na província do Ceará, a primeira metade da década de 1860 foi marcada por uma aterradora epidemia de “Cholera morbus”. De fato, este flagelo acometeu praticamente todo o Brasil imperial:

Ao longo do século XIX, seis pandemias de cólera viajaram do Oriente em direção ao Ocidente. A terceira, identificada entre 1840 e 1860 e considerada a mais mortífera de todas, trouxe a doença para o Brasil.

Ela chegou a bordo da galera *Defensor*, que aportou em Belém do Pará em 1855, trazendo colonos portugueses que vinham da cidade do Porto, um foco de risco da doença. Durante praticamente um ano, a epidemia assolou o Império: desceu pelo litoral infectando o Nordeste, a Corte no Rio de Janeiro, e chegando até o extremo sul. Causou protestos em Pernambuco e foi especialmente mortífera na Bahia (Witter, 2008: 77).

No ano de 1859, o “Doutor” Pedro Theberge foi encarregado de dirigir uma “comissão médica” ao “termo de Milagres da comarca de Jardim”, cuja finalidade era examinar e ministrar socorros ante a calamidade provocada pelo “Cholera morbus”.³ O resultado da comissão foi apresentado em relatório encaminhado à presidência (João Silveira de Sousa, no interregno de 1857–1859), do qual trata o curioso, senão sugestivo e estimulante, ofício nº 32, de 16 de março de 1860,⁴ do posterior presidente da província do Ceará (Antonio

3 A região geográfica referida situa-se no extremo sul do estado do Ceará, entre Paraíba e Pernambuco.

4 Livro de ofícios do governo da província ao Ministério do Império, 1858–1861. APEC, livro n. 139, fls. 66–67.

Marcelino Nunes Gonçalves, de outubro de 1859 a abril de 1861), dirigido ao Ministério do Império. Escrito pelo médico francês Pedro Theberge,⁵ o dito relatório trouxe informações que extrapolavam o caráter clínico-administrativo. Dessa maneira, o ofício aqui referido, tendo anexa uma cópia do relatório médico, expunha ao órgão ministerial um esquadrinha do seu conteúdo inusitado, além dos encaminhamentos administrativos devidos.

No exame do documento, observei três pontos de enunciação que se mostravam em trechos específicos. Era comum nos ofícios provinciais haver epígrafes que serviam de anúncio do assunto de que tratava o documento. No primeiro trecho, temos a descrição geral do fato de uma comissão médica sob o comando de Pedro Theberge ter sido organizada para socorrer o “termo de Milagres, a fim de se examinar o caráter de uma epidemia, que por esse mesmo tempo manifestou-se em propagações assustadoras”. É indicado ainda que o conhecimento sobre o “mal” que acometia o lugar chegou à presidência mediante um ofício do respectivo “delegado de Polícia”. O segundo ponto expõe as questões administrativas relacionadas à “indenização das despesas e à remuneração conveniente” do “trabalho” de socorro médico. Na terceira parte, a “Presidência” chama a atenção do ministro imperial para um trecho singular da cópia do relatório anexa ao ofício provincial, apontando e justificando as medidas a serem tomadas:

[...] Peço também a atenção de V. Ex.^a para um outro trecho do relatório já mencionado, em que o Dr. Theberge traz ao conhecimento da Presidência o encontro que teve com uma tribo de índios selvagens, que viviam nas matas, que servem de limites entre esta Província e a da Paraíba, e as providências e esforços, que empregou para chamá-los ao grêmio da sociedade, conseguindo inspirar-lhes confiança e obtendo deles promessas [de] deixarem a vida errante, mediante certos favores e proteção do Governo.

5 É um dos precursores da historiografia cearense, autor da obra *Esboço histórico sobre a província do Ceará* (1869). Teve atuação destacada na luta contra a epidemia de cólera no Ceará da época: “Não resta dúvida de que o mais terrível cólera que grassou no Ceará foi o do Icó, cidade, então, populosa e de grande comércio. [...]. Eram então clínicos no Icó – os doutores Pedro Theberge e Rufino de Alencar, que prestaram bons serviços, procedendo com louvável zelo em benefício da população sofredora, como afirmou o jornal *Pedro II*, em seu número 88, de 19 de Abril de 1862. [...]. O cólera do Icó e o de Maranguape pareciam-se com o colera-morbus asiático, de que nos trata a história da medicina – formidável produtor de terror” (Alencar, 1943: 37). No ano de 1859, durante a passagem pela vila do Icó das seções botânica e zoológica que compunham a Comissão Científica de Exploração que percorria o Ceará, o dr. Theberge proporcionou pernoites ao grupo e enredou a recepção deles no lugar (Alemão, 2006).

O Dr. Antonio Gonçalves Dias, membro da comissão científica, que acaba de recolher-se à capital, depois de ter percorrido aqueles lugares em uma visita especial que fez aos índios de que trata o Dr. Theberge, observou tudo quanto este refere e confirmou todas as suas informações, aconselhando também a conveniência de nomear-se o cidadão Manoel José de Sousa, de quem trata o relatório, diretor dos mesmos índios por ser a pessoa em quem eles mais confiam, e que efetivamente muito se tem esforçado em protegê-los e em inspirar-lhes o amor ao trabalho. Este homem porém em uma carta, que foi-me mostrada, e da qual também remeto copia à V. Ex.^a, conquanto animado dos melhores Desejos, mostra-se impossibilitado de qualquer sacrifício por falta de meios e pede a seu termo a proteção do Governo para [fl. 67v.] ajudá-lo no empenho, que tem contraído de auxiliar os índios. O Dr. Theberge lembra a nomeação de um capelão, de um professor de primeiras letras e a distribuição de alguns víveres e instrumentos próprios para os trabalhos agrícolas. Tudo isto reclama despesas para as quais não há crédito concedido, acrescento ainda que, tendo-as determinado por Aviso de 24 de Agosto de 1847, que ficassem sem efeito as nomeações feitas para esta Província de conformidade com o Decreto nº 426 de 24 de Julho de 1845, que criou as Diretorias de Índios, foram por Portaria de 10 de Novembro demitidos todos os Diretores; entro em dúvida se pode ter agora lugar a nomeação de um Diretor parcial com as honras e atribuições concedidas pelo mesmo Decreto, e bem assim a do capelão & Rogo portanto à V. Ex.^a, que digne-se de esclarecer-me sobre este negócio, autorizando-me a fundar uma colônia e a despendar até a quantia de 500\$000 R.s dentro do corrente exercício com o pessoal dela e com os objetos destinados aos índios.

Oportunamente enviarei à V. Ex.^a um orçamento das Despesas, que se houverem de fazer no exercício futuro, para que sejam elas incluídas na distribuição do respectivo crédito [...].

O presidente da província do Ceará releva do relatório médico do Dr. Theberge informações concernentes à existência de indígenas vivendo em Milagres e os esforços feitos para “socializá-los”, a partir do que se depreende a ideia de uma passagem de estágios de condição de existência: da “vida errante” ao “grêmio da sociedade”, sob “a proteção do Governo”.

Outra “Comissão” também percorria o “ponto mais remoto da Província, distante da Capital cerca de 120 léguas”. Episódio *sui generis* da história do Ceará imperial, em fevereiro de 1859 chega a Fortaleza a Comissão Científica de Exploração, cujo objetivo era “dar a conhecer as terras longínquas do país, os recursos naturais e os produtos da economia, além de descrever as socie-

dades indígenas que porventura encontrasse e formar novas coleções científicas para o Museu Nacional e o IHGB” (Porto Alegre, 2006: 36–7).⁶ No artigo de Sylvio Fróes Abreu, “A Comissão Científica de 1859”, pode-se ler: “Chegados a Milagres, separaram-se; o chefe da seção geológica [Guilherme Schuch de Capanema] acompanhou Gonçalves Dias à serra do Sobradinho, onde havia restos de uma tribo indígena, que, em 1848, ainda era numerosa” (1919: 204).

Podemos notar que os conhecimentos remetidos em ofício pela presidência ao Ministério do Império eram afiançados por figuras “idôneas”. As observações feitas por um expedicionário imperial, Gonçalves Dias, chefe da seção etnográfica, na oportunidade de uma “visita especial” aos mesmos indígenas, conforme a fundamentação do presidente do Ceará, confirmavam as do médico francês.⁷ E ambos, médico e poeta, ao partilhar as ideias e os métodos de “catequese e civilização dos índios”, ressaltavam a “conveniência” da nomeação de Manoel José de Sousa para o cargo de diretor dos índios vistos em Milagres, uma vez que já mantinha relações de “confiança” com os membros do agrupamento “selvagem”, demonstradas por seus esforços em protegê-los e em assentá-los mediante o trabalho agrícola.

Contudo tal ânimo de auxílio aos “índios” enfraquecia-se em razão da privação de recursos, como o próprio aspirante à função de “diretor” revelara numa carta mostrada à presidência, cuja cópia foi remetida em anexo ao ofício nº. 32, pedindo, assim, ajuda para assisti-los. Quanto a essas questões, o presidente de província atenta que despesas seriam necessárias à concretização dos esforços empregados, porém não havia o respectivo crédito concedido pelo Império. É o médico francês quem indica uma estrutura básica de funcionamento do plano de catequese e civilização, além de ser um dos agentes imediatos do processo de conversão dos “índios selvagens” em

6 Ver Porto Alegre (2003, 2006). Partindo do Rio de Janeiro em 26 de janeiro de 1859, a bordo do vapor Tocantins, há controvérsias quanto à data de chegada da expedição ao Ceará. Em *Efemérides do Ceará – 2ª Época* (1900), João Brígido indica o dia 2 de fevereiro. Já Porto Alegre afirma que “a 4 de fevereiro chegou a Fortaleza” a dita comitiva (2006: 38). Sabe-se que em julho de 1861 o grupo retornava para o Rio de Janeiro. Segundo Abreu, “a 13 de julho de 1861, após quase dois anos e meio de serviços, os distintos naturalistas deixaram o Ceará, embarcando no vapor Cruzeiro do Sul” (1919: 207).

7 Havia, de fato, uma rede intelectual de circulação de conhecimento. Nesse sentido, Theberge declara numa carta a João Brígido, também pioneiro da historiografia do Ceará, que, “em 1860, existiam ainda, no termo de Milagres, uns trinta ou quarenta índios pertencentes à tribo dos Xocós” (Stuart, 1963: 63). Essa carta foi publicada em 1930 no periódico *Gazeta de Notícias*.

“índios aldeados”. Propôs, assim, os serviços de um “capelão” e de um “professor de primeiras letras”, conjugados à disciplina da agricultura.

Sucedem dúvidas referentes à possibilidade de nomeação de um “diretor parcial” àquela época. A explanação dessas indecisões é esclarecedora da legislação imperial relativa às “diretorias gerais dos índios”. Em resumo, caberia legalmente a nomeação de um “diretor parcial”? E se assim o fosse, teria os mesmos encargos dispostos segundo o Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845? E quanto ao capelão, sua atribuição responderia também às disposições presumidas no aludido decreto? Por isso, solicita os esclarecimentos conexos, para então sugerir a fundação de uma “colônia” e a inclusão das despesas comprometidas com seu estabelecimento no quadro de execuções do orçamento corrente.

É importante sublinhar em tais sugestões a forma apontada de “proteção do Governo” imediata ou pertinente ao caso: o “sistema das colônias”. Nesse sentido, no âmbito da discriminação das terras públicas – orientada pelo influxo da lei de terras de 1850 –, observa-se, simultaneamente, a implantação de políticas de disposição do trabalho agrícola, de incentivo à imigração estrangeira, de um gradual abolicionismo da escravidão, bem como a fundação de diferentes tipos de colônias (“militares, civis particulares, por conta do Estado”).

Concluindo, o presidente Antonio Marcelino Nunes Gonçalves indica o envio do “orçamento das Despesas” vindouras possíveis, se postas em prática as medidas cabíveis, de modo a considerá-las na mensuração da devida autorização de despesa.

Com o ofício que acabamos de examinar, “a tribo de Índios selvagens na Vila de Milagres” passa a ser uma questão diferencial na comunicação administrativa da província do Ceará. Dois meses depois, “Maio 15”, o citado governante do Ceará em exercício, “em aditamento” ao ofício ministerial nº 32, repassa, em anexo, sob o de nº 57,⁸ cópia do ofício do “Delegado de Polícia do termo de Milagres” que assegurava a “notícia da existência” de “Índios” naquele lugar. Compunha, assim, para o “Ilmo. e Exmo. Sr. Conselheiro Ministro do Império”, suas justificativas “pelas providências solicitadas” no ofício mencionado.

As permissões reclamadas não tardaram a obter resposta. Em 11 de junho de 1860,⁹ a presidência recebeu autorização para o estabelecimento da “nova

aldeia, devendo indicar a localidade, que escolher para sede da mesma, e a extensão de terras, que na forma do art. 72 do Regulamento de 30 de janeiro de 1854 convém reservar-se”.¹⁰ Por sua vez, de acordo com a conveniência da situação, a contumaz indicação do “cidadão Manoel José de Souza” como “diretor da dita aldeia” é admitida, como autoriza o “art. 2.º do Decreto de 24 de julho de 1845”. São expedidas ordens de abertura de “crédito de Reis 1:000\$000 para as despesas desse aldeamento”, sobrevivendo, portanto, o envio de “um orçamento aproximado da despesa anual que será necessário fazer-se”.

Observemos que, se anteriormente havia a proposição de criação de uma “colônia agrícola” apropriada à renúncia da “vida errante” da “tribo de índios selvagens que viviam nas matas, que servem de limite entre esta Província e a da Paraíba”, no aviso de nomeação do diretor dos mesmos índios o modelo de “colonização” designado é o da aldeia/aldeamento. Desse modo, a expedição do crédito deu-se “pela verba Catequese”, um dos “serviços a cargo ou sob a inspeção do Ministério dos Negócios do Império”.¹¹

Façamos agora uma excursão panorâmica, observando no retrovisor as considerações feitas até aqui acerca dos métodos de reunião de agrupamentos indígenas no caminho da “Fé, da Lei e do Estado”.

A história do projeto de catequese e civilização dos índios começou com a chegada dos jesuítas à Bahia, onde foram estabelecidas as primeiras missões. De fato, “do ponto de vista teológico e institucional, as diretrizes da missão no Brasil foram determinadas totalmente pelo pensamento jesuítico” (Pompa, 2002: 57), postas em prática por padres da Companhia de Jesus. Tratava-se de reunir, ou melhor, “reduzir” as populações indígenas contatadas no processo de colonização, fixando-as num lugar para a evangelização (que se vinculava ao ensino da língua geral) e o regime de trabalho nas plantações do espaço geográfico em que eram alocados agrupamentos e indígenas errantes diversos. Esses objetivos coadunavam-se com interesses políticos eclesiásticos e com a consolidação do ensejo colonial. Mais tarde, no entanto, a intermediação dos missionários tornou-se um empecilho ao desenvolvimento da “civilidade” dos indígenas no esteio do sistema de colonização das terras do Brasil.

8 Livro de ofícios do governo da província ao Ministério do Império, 1858–1861. APEC, livro n. 139, fl. 77v.

9 Livro de avisos do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas ao presidente da província do Ceará, 1860–1862. APEC, livro n. 24.

10 Regulamentou os termos do já citado ato de 1850.

11 O Livro de avisos nº 24, no qual se encontra o dito aviso de nomeação, possui em sua parte inicial avisos do Ministério dos Negócios do Império, cabendo observar que o Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas foi criado pelo decreto nº 1.067, de 29 de julho de 1860.

Criado “como parte de um conjunto de medidas metropolitanas tomadas no sentido de ampliar a presença e o domínio português nas áreas coloniais fronteiriças do Estado do Maranhão e Grão-Pará” (Lopes, 2003: 38), “o Diretório dos Índios do Marquês de Pombal” – ou “Diretório, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão quanto Sua Majestade não mandar o contrário”¹² –, que vigorou oficialmente entre 1757 e 1798, instituiu novos padrões de integração do indígena à sociedade colonial.

O governo da vila deveria, então, ser composto por um diretor, um pároco ou capelão, um capitão-mor indígena e uma guarnição de soldados. O Diretório dos índios foi revogado por “carta régia” em 1798, no entanto a realidade da administração provincial no Ceará mostra ambivalências e controvérsias acerca da generalidade de sua supressão. Em outras palavras, a realidade dos acontecimentos e interesses locais impunha e moldava um palimpsesto de tomadas de decisão imbricadas entre Corte, província, diretores gerais e parciais, Câmaras municipais, juízes (ordinários e de órfãos) e delegados de polícia.

O parecer do conselho do governo da província do Ceará de 22 de setembro de 1826, exigido pelo presidente Antonio de Salles Nunes Belford “sobre a índole, costumes, e inclinações dos Índios, terrenos próprios para seus aldeamentos, e causas, que têm baldado os esforços feitos para sua civilização”, ao tomar como uma das causas da “retardação da instrução dos Índios o desleixo, e descuido [...] de seus Regentes os Diretores”, propõe que o meio “mais congruente, e ajustado para a civilização, aumento, e prosperidade desta gente, é a dispersão geral da aldeação deles, queremos dizer, suspender-se o Diretório”.¹³ Nesse sentido, observa-se no parecer a maneira de administração dos índios ajustada às realidades locais.

Noutro (extenso) parecer, anexo ao ofício “nº 9”,¹⁴ enviado ao “Ministério dos Negócios do Império, Repartição Geral das Terras Públicas, 13 de Fevereiro de 1858”, produzido pela Secretaria da presidência com o intuito de situar “as queixas que à Sua Majestade o Imperador dirigiram os índios de Messejana”, lê-se:

12 Estendidas ao Estado do Brasil em 17 de agosto de 1758, as determinações gerais do Diretório dos índios são caudatárias das “leis de liberdade” concedidas aos índios em 1755, a partir de então na condição de vassallos de Sua Majestade.

13 Cf. “Documentos sobre nossos indígenas”, *Revista do Instituto do Ceará*, t. LXXVII, Fortaleza, 1963.

14 Livro de ofícios do governo da província ao Ministério do Império, 1858–1861. APEC, livro n. 139.

Os Índios [das aldeias de Arronches, Messejana, e Soure] pois, na posse dessas terras, sob a administração de seus Diretores, continuarão a ter mantida sua posse, sempre imperturbável por mais de um século, até 1833, em que, extintas as Diretorias, se entendeu que pela Constituição do Império havia caducado o antigo Diretório, passando os Índios a serem derramados, sem distinção, na massa do povo.¹⁵

Dessa forma, “não tendo os Índios quem administrasse seus bens”, o decreto de 3 de junho de 1833 incumbiu os juízes de órfãos da administração de suas datas de terra. Dez anos após a “extinção” das “diretorias” no Ceará, é restabelecido o Diretório dos índios, a partir da lei provincial nº 20, de 1º de agosto de 1843. Somente em 1845 o Império promulgou decreto e regulamento acerca da catequese e civilização dos Índios, ou seja, restabelecendo “o novo Diretório: havendo sido nomeado por Decreto Imperial de 24 de Janeiro [1846] [...] o Cap. mor Joaquim José Barbosa Diretor Geral do Índios desta Província [Ceará]”.¹⁶ Porém o recém-instituído Diretório:

[...] foi por fim suprimido pelo Aviso de 24 de Agosto de 1847 sob o fundamento de não serem mais errantes esses índios, e eles tornarem a cair na tutela dos Juízes de órfãos, os quais com a mesma consciência dos antigos continuaram a autorizar arrendamentos das terras das datas dos índios por uns administradores de sua nomeação, cujos atos arbitrários e incompetentes ratificaram.¹⁷

Ao longo do século XIX, o Império demandou o conhecimento da situação dos indígenas existentes ou não no Ceará. As deliberações locais e mais amplas acerca das terras públicas foram coroadas com a promulgação da lei nº 601, de 18 de setembro de 1850 (“lei de terras”), e o regulamento de 30 de janeiro de 1854. A “lei de terras”, todavia, constituiu-se como uma das linhas gerais das disposições legais do Império, que visavam mudar a forma da condição

15 Não obstante o parecer ser um anexo do referido ofício provincial, o mesmo encontra-se como anexo da “solução” ministerial remetida ao governo do Ceará em 25 de outubro de 1858. Livro de avisos do Ministério dos Negócios do Império ao presidente da província do Ceará, 1854–1859. APEC, livro n. 20.

16 Livro de registro de ofícios dirigidos pela presidência da província às Câmaras municipais, 1843–1846. APEC, livro n. 109.

17 Livro de ofícios do governo da província ao Ministério do Império, 1858–1861. APEC, livro n. 139.

original de doação privilegiada ou de posse da propriedade territorial, "para adquirir qualidades mercantis e converter-se em valor negociável" (Guimarães, 1977: 111). Vale indicar que "as resistências à promulgação dessa lei foram muito grandes, bastando ver que o projeto, apresentado em 1843, demorou no Senado sete anos, voltando para a Câmara, depois de várias alterações, só no ano de 1850. [...] Por fim, mesmo aprovada, ficou sem executar durante quatro anos, até surgir seu regulamento, baixado em 1854" (Guimarães, 1977: 134).

Os presidentes de província tinham a incumbência de cumprir a aludida agenda administrativa, na qual colaboravam com o conhecimento de diferentes casos as comissões de discriminação de terras públicas, delegados, juízes, enfim, todo aquele sujeito "idôneo" capaz de fornecer relatos cabíveis para o cumprimento das diligências aplicadas.

Acerca da composição e demandas imprimidas na produção dos documentos imperiais relativos às condições das aldeias indígenas, a expedição de determinada "Circular" (aviso enviado a várias províncias, a despeito de seus contextos sociais variados), "Diretoria das Terras Públicas e Colonização, 1ª Seção Rio de Janeiro. Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas em 28 de Agosto de 1861",¹⁸ impele com novas saliências a presença de indígenas em Milagres:

[...] 1º quantos aldeamentos existem nessa Província e em que data foram fundados; – 2º de que tribos e de que número de almas se compõem; – 3º quais as inclinações e os costumes característicos de cada uma dessas tribos; – 4º de que desenvolvimento intelectual e moral são os Índios suscetíveis; – 5º que meios são necessários consegui-lo; – 6º o que se há feito para lhes ensinar as primeiras letras e as artes fabris; – 7º que causas têm até o presente obstado a essa obra Civilizadora; – 8º que meios é mister empregar para removê-las; – 9º que relações mantêm os aldeamentos com as povoações circunvizinhas; – 10º que patrimônio foi anexado a cada aldeamento; – 11º que cultivo é aplicável ao seu torrão; – 12º quais são as rendas das aldeias, quanto especialmente produz o arrendamento ou aforamento das terras, e por quem; – 13º se as terras do Patrimônio de cada aldeia têm sido conservadas ou usurpadas, e se arrendadas, aforadas ou vendidas, e por que autoridade; – 14º se tiverem sido usurpadas, em que data, correta ou provável, se efetuaram essas invasões e por quem;

18 Livro de avisos do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1860–1862. APEC, livro n. 24. A circular acima tem os seguintes despacho e anotação: "Veja-se o que há", "R. 27 de Dezembro – 61".

– 15º que providências tem-se dado para reprimir os abusos cometidos contra os Índios; – 16º quantos Missionários e Catequistas existem nessa Província em efetivo exercício e como têm procedido; – 17º se há aí Clérigos seculares ou regulares, em circunstâncias de serem aproveitados no serviço da Catequese; – 18º quantas tribos ainda se acham no estado selvagem e em que distritos; – 19º que probabilidade há de chamá-los à Civilização; – 20º o que consta acerca de cada uma em tempos anteriores e que meios se têm empregado para domesticá-los; – 21º que medidas são mais acostumadas à boa direção das tribos aldeadas e por aldear; – 22º se os Índios podem dispensar a tutela dos Diretores, para se lhes distribuir lotes de terra, e se vender o restante; – 23º e que notícia há dos Índios que abandonaram os aldeamentos. [...] F. de Sousa Mello [...]

Recapitulemos os nexos antecedentes. Atendendo aos avisos ministeriais, o presidente do Ceará, João Silveira de Souza, em 16 de março de 1858, responde que os "índios aqui não têm Diretor nem Curador, pelo que não se consideram mais aldeado, cabendo somente acerca desta matéria chamar a atenção de V. Ex.^a sobre o que disse em meu ofício nº 9 de 13 de Fevereiro do corrente ano". Em fevereiro do ano de 1860, seu sucessor declara a inexistência de "tribos" e de "catequese errantes", para, já em março, diante do "Relatório Theberge", realçar o contrário, isto é, o conhecimento transmitido à presidência da subsistência de uma "tribo de índios selvagens, que viviam nas matas, que servem de limites entre esta Província e a da Paraíba", vivendo na vila de Milagres. Vimos, assim, o encaminhamento das demandas ulteriores, que culminaram na autorização para nomear "o cidadão Manoel José de Souza" diretor "da nova aldeia".

A circular acima destacada expunha urgência e a orientação de brevidade na transmissão dos resultados. Sob a ordem de despacho à Secretaria da presidência, "Veja-se o que há", o aviso ministerial foi "R. 27 de Dezembro – 61":

1861
Dezembro
Nº 33
27

Ilmo. e Exmo. S.^o = Acuso a recepção do aviso circular de 28 de Agosto último, em que V. Ex.^a exige informações sobre diversos quesitos concernentes a catequese e civilização dos Índios aldeados e por aldear, a fim de ser metodizado tão importante serviço. Em resposta, cabe-me dizer a V. Ex.^a que nesta Província nenhuma tribo existe mais no estado selvagem, e que desde o ano de 1833, época em que foram extintas as diretorias a que estavam sujeitas as diferentes

aldeias estabelecidas na Província, extinguíram-se estas, e ficaram os índios confundidos na massa geral da população civilizada, sendo incorporada nos próprios nacionais a parte devoluta dos terrenos, que haviam sido designados para patrimônio das mesmas aldeias. Além destas foi ultimamente fundado, o ano passado, o pequeno aldeamento do termo de Milagres em terras do cidadão Manoel José de Sousa, nomeado Diretor da nova aldeia. Formam-na 28 indivíduos de um e outro sexo, únicos que restam da numerosa tribo dos Chocós que habitavam nos confins desta Província com a da Paraíba, e sobre que dá notícia o relatório do D.ºr Pedro Theberge, remetido por cópia pelo meu antecessor em Ofício nº 32 de 16 de Março daquele mesmo ano à Secretaria de Estado dos Negócios do Império, a que então pertencia este ramo do serviço.

Referindo-me a essa peça, limito-me no pouco que há a acrescentar sobre a nascente aldeia, que ainda luta com as dificuldades da sua instituição. Não tem ela o patrimônio, que conviria anexar-lhe, tendo a sua sede em terrenos de propriedade particular, por que não os há devolutos no termo em que se acha estabelecida. Os índios, abandonando a vida errante, e apesar das atrocidades e que foram vítimas em tempos anteriores, conservam-se acomodados e acessíveis a todos que os querem visitar, pela confiança que lhes inspira o Diretor, a quem atendem e [trecho deteriorado: falta aproximadamente uma palavra] com submissão; são a bem disso dotados de [fl. 8] um caráter dócil e pacífico, tem boas inclinações, e parecem suscetíveis de receberem os benefícios da civilização. Para que fossem adquirindo os hábitos do trabalho, tem o Diretor procurado persuadi-los a abrirem roças, em que já cultivam os cereais do país, fazendo delas e de caça a que ainda se entregam, o seu sustento, e aprendem as letras e a doutrina cristã com um indivíduo, que foi contratado para dar-lhes esse ensino mediante a gratificação mensal de 20\$000. Tendo sido expedidas terminantes ordens no sentido de serem reprimidos os abusos, que eram cometidos contra os índios, há toda a probabilidade de que eles se civilizem e não voltem às matas em que viviam, receosos das maldades que tanto reduziram a sua numerosa tribo; entendo, p.m., que por ora não podem dispensar a tutela do diretor, até que, perdidos de todo os preconceitos do seu espírito tímido e desconfiado, se capacitem de que são bem recebidos na sociedade. São estas as informações que posso transmitir a V. Ex.^a em cumprimento do aviso que dirigiu-me. Deus Guarde a V. Ex.^a Palácio & Ilmo. Exmo. S.^º Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas.¹⁹

19 Livro de ofícios do governo da província do Ceará ao Ministério da Agricultura, 1861-1872. APEC, livro n. 144, fls. 7v-8.

O ato de extinção das “diretorias de índios” estabelecidas no Ceará serviu como fundamento oficial para os contínuos esclarecimentos remetidos aos ministérios imperiais de que não existiam naquela província “tribos no estado selvagem” e que os índios já estariam “derramados” ou “confundidos na massa da população”. Todavia a fundação do “aldeamento do termo de Milagres” mostrava as descontinuidades concretas corporificadas na legislação do Império, como, de fato, havia nos diferentes contextos de interação social. Nesse sentido, podemos notar a dinâmica da transmissão do fato de existirem indígenas “por aldear nos confins” da província do Ceará acompanhando-o nas indicações feitas por diferentes presidentes do Ceará, sobretudo no instrumento que o põe em cena: o “Relatório Theberge”.

Naquele momento, repetidas queixas indígenas relatando o esbulho de seus “terrenos” (muitos deles já anexados ao “Patrimônio” de cada aldeamento) eram dirigidas aos governos provinciais e imperiais, originadas, nesses casos, de antigos aldeamentos ou das vilas de índios assentadas em terras doadas por datas e sesmarias. Uma das especificidades do estabelecimento da nova aldeia, no entanto, é ter sido desprovida de terras para fixação de sua sede, ou melhor, o regime de apropriação territorial vigente já considerava que “havia caducado” a consideração fundiária da posse pelos indígenas das “antigas datas” concedidas a seus ascendentes. O contexto histórico da apresentação da necessidade de se aldear uma “tribo de índios selvagens na Villa de Milagres” refletia-se, por exemplo, na própria justificativa dada pelo presidente Manoel Antonio Duarte de Azevedo acerca do lugar definido para execução dos conducentes serviços de “catequese e civilização”. A “nascente aldeia” fora assentada no terreno do “diretor” – nomeado sob as conveniências aludidas no seminal relatório médico – em razão de que terras devolutas no termo de Milagres eram inexistentes.

E, de fato, quais seriam as atribuições do diretor de um aldeamento? Em suma, empregar todos os meios possíveis para “civilizar” os indígenas, com base, principalmente, no controle do trabalho e nos ensinamentos da doutrina cristã e da língua portuguesa. Dessa forma, Manoel José de Sousa, no quadro mais amplo, inseria-se no contexto das tarefas da “colonização”. Por sua vez, no quadro interativo local, “chamou” aqueles indígenas que “erravam” pelos sertões afora, externamente à vila de Milagres, onde se daria sua adaptação social ligada ao “hábito do trabalho”, contando para isso com a “proteção do Governo”.

Nesse processo de conversão civilizadora podemos assinalar a diferenciação de significado no uso das designações “tribo” e “Índios”. Em relatórios, ofícios e circulares pesquisados no Arquivo Público do Ceará, o emprego de “tribo”

está frequentemente associado a agrupamentos “errantes”, que ainda viviam no “estado selvagem”, sendo pertinente, inclusive, a questão: “de que tribos?” Portanto, até serem envolvidas na situação de aldeamento, mediante os serviços de “catequese e civilização”, as populações nativas eram classificadas como “tribos de índios selvagens”; logo depois, passam à condição de “índios” que habitam aldeamentos e vilas. E por qual população indígena era formada a nova aldeia da província do Ceará, isto é, qual denominação “tribal” caracterizava os sujeitos históricos ali aldeados? Somente com a averiguação da instância do segundo quesito da circular ministerial veio a lume a designação “tribo dos Chocós”, origem dos 28 indígenas que “restaram” dela, agora aldeados.

Com efeito, uma série de indícios presentes nas fontes documentais consultadas permite contextualizar determinado período da trajetória histórica da “tribo dos Chocós” concernente às suas perambulações e conflitos na região dos “sertões” entre as províncias do Ceará, da Paraíba e de Pernambuco. A primeira pista, que se repete, remonta à sua pretensa habitação em tempos anteriores, ou seja, “viviam nas matas” localizadas nos limites do Ceará com a Paraíba. A ideia de “confiança” possível nas relações interétnicas revela nuances do seu teor. No arrolamento das diligências empregadas para chamar os “Chocós” ao “grêmio da sociedade”, expõe-se um motivo central que poderia obstar tal “obra Civilizadora”: ao longo de sua “errância” pelo “alto sertão”, a “numerosa tribo dos Chocós” sofrera constantes “atrocidades”.

Embora o fato de o aldeamento da vila de Milagres se ter constituído como problema aos olhos da administração do governo da província no final da década de 1850, de modo a demandar sua consideração na definição do “orçamento das Despesas”, o processo de civilização já era sentido pelos “Chocós” de longa data:

Encontrando invencíveis dificuldades para se sustentar dos produtos naturais da região, furtavam gado dos moradores da vizinhança, que, em revide, lançavam mão de todos os meios para destruí-los. Alguns fazendeiros iam ao ponto de organizar, com seus agregados, verdadeiras caçadas de índios. Renovam, desse modo, os cruéis morticínios que, em séculos anteriores, haviam feito a glória das primeiras bandeiras paulistas.

Atocaiados como feras pelos brancos, os nativos reagiam atacando casas e viajantes que, não raro, assassinavam traiçoeiramente (Studart, 1963: 213).

Segundo Tristão de Alencar Araripe (1850), em 1814 o governador do Ceará, Manoel Ignácio de Sampaio, ordenou que fosse dirigido “um destacamento que combinado com alguma tropa vinda de Pernambuco e da Paraíba os

obrigou a procurar abrigo em mais remoto sertão” (citado por Studart, 1963: 214). O mesmo governador, cinco anos depois, em 1º de março de 1819, assim se comunicou com o chefe análogo de Pernambuco, Luiz do Rêgo Barros:

Vários moradores do termo da Vila do Crato me dirigiram há pouco o requerimento da cópia inclusa, cujo narratório se acha comprovado pelas informações do Ouvidor da Comarca também junta por cópia. Por falta de registros antigos nada consta nesta Secretaria a respeito do que em outras semelhantes ocasiões se tem praticado para expulsar o Gentio, de quem se queixam; mas a tradição geral combina exatamente com o que se propõe o Ouvidor da Comarca na sua informação. Tenho por tanto ordenado a Gregório do Espírito Santo que passe a perseguir aquele Gentio, prendendo os que puder colher, e afugentando os outros. Dignando-se V. Ex. querer concorrer para o sossego dos povos limítrofes das três Capitanias de Pernambuco, Paraíba e Ceará, livrando-se daquele flagelo, seria para desejar que V. Ex. ordenasse ao Oficial encarregado por V. Ex. desta comissão, que se entendesse com o sobredito Gregório do Espírito Santo, assim como também com o Oficial, que da parte da Capitania da Paraíba tiver uma semelhante ordem (*Revista do Arquivo Público*, 1º semestre 1946, citado por Studart, 1963).

Em seu relatório de agosto de 1839, o presidente do Ceará, João Antônio de Miranda, fez a seguinte enunciação:

Nos sítios que servem de limites a esta Província com a da Paraíba e Pernambuco, no termo do Jardim, uma tribo índia [a dos Xocós] em distância de 6 a 8 léguas da referida Vila, os quais fazem numerosos prejuízos aos criadores da vizinhança. Tem-se feito toda a diligência para civilizá-los mas baldos têm sido todos os esforços para este fim empregados. Já em 1809, pelo governo de Pernambuco, foi mandado Frei Angelo, frade da Penha, para o fim de catequizá-los, e depois de ter-se zelosamente dedicado a tão louvável comissão apenas os pôde conservar alguns meses em aldeia. O mesmo tentaram debalde alguns cidadãos do Jardim. O terreno que habitam não lhes oferece comodidades para a vida; vivem da pesca e da caça, e naqueles sítios não há lagoas, nem rios, nem abundância de caça, chegando apenas para o tabaco de que são muito apaixonados e pouco mel e cera que apanham, donde se deduz não haver vantagem alguma que os convide para aldearem-se, tendo sido estas as vistas do referido sacerdote, cuja delicadeza e prudência os contiveram, como disse, por pouco tempo reunidos na Baixa Verde. É esta a única tribo que me persuado existir nesta Província e que me informam constar de 25 homens de arco, além

de mulheres e meninos, bem que pela antiguidade dela e pelo exposto me inclino a crer que muito maior deve ser o seu número.

A razão e a humanidade exigem que chamemos estes infelizes ao seio da religião e da sociedade. Eles conhecem e veem frequentemente os nossos homens, eles têm ideia de um aldeamento ou de uma povoação e visto que a ingratidão dos lugares por onde erram não tolera a sua reunião e o seu repouso, e nem seja político e próprio de cristãos expeli-los com armas, como já se tem pretendido, dessa pátria agreste que não ousam trocar pelos dissabores da sociedade, seria meu entender que os acenássemos com o Evangelho, com afagos e com todos os meios possíveis para chamá-los à Vila de Jardim, onde se curasse da sua sustentação e civilização. É necessária uma missão, são necessárias despesas; mas o objetivo é tão justo, motiva tanto interesse e simpatias que me persuado ocupará alguns instantes a vossa atenção.

Que importa, porém, senhores, que arranquemos estes infelizes dos sertões em que vagam, se por ventura lhes não oferecemos vantagens que os não façam arrepender da permuta? Se hão de vir entre nós passar a vida miserável que carregam os seus irmãos civilizados, os descendentes de outros índios, se hão de vir serem espectadores e vítimas do desleixo, do abandono e da pilhagem, melhor será então deixá-los entregues à sua vida selvagem, fazendo-os internarem-se por esses extensos bosques ou tirando-lhes pela força os meios de nos fazerem prejuízos (citado por Studart, 1963: 212-3).

Mas não eram apenas os “Xocós” como “Gentio” que causavam apreensão nos moradores das vilas fronteiriças de Ceará, de Pernambuco e da Paraíba. Aldeados por frei Vital de Frescarolo em 1803 na missão de Olho d’Água da Gameleira, freguesia de Cabrobó, e portanto dividindo essa experiência de aldeamento, “Xocós” e “Humons” (ou “Umãos”) partiam juntos na busca por alimentos em geral e para o saque de gado. Atravessando o Ceará no período de 1838 a 1839, o botânico inglês George Gardner encontrou indígenas “Xocós” (80 indivíduos) e “Humons” (70 indivíduos) no “distrito da Barra do Jardim”. Em suas notas de viagem, relata que naqueles tempos “Xocós” e “Humons” tinham sido “surpreendidos furtando gado nas fazendas vizinhas. Aparecem ocasionalmente na vila e consta serem de costumes imundos, na falta de melhor alimento, a devorar a cobra cascavel e outros répteis” (Gardner citado em Studart, 1963: 215).

Poucos anos depois:

[...] em 1843, redobrando as perseguições movidas contra eles, os Xocós, unidos aos Humons e aos Quipapás, de Pernambuco, invadiram decididamente

o termo de Jardim, matando os moradores, roubando e incendiando fazendas, o que fizeram nas províncias vizinhas de Pernambuco e Paraíba.

O epílogo do terrível drama foi ainda mais comovedor.

Tendo os prejudicados feito a comunicação dos trágicos sucessos ocorridos no Jardim às autoridades locais, saíram das três províncias assoladas a restabelecer a ordem fortes contingentes da guarda nacional. Não obstante as ordens que levaram, para agir com prudência, estes se houveram com a maior crueza, desbaratando completamente os nativos (Studart, 1963: 213-4).

Os conflitos descritos acima foram um dos assuntos sobre os quais discorreu o presidente do Ceará – José Joaquim Coelho [1841-1843] ou José Maria da Silva Bittencourt [1843-1844] – por ocasião da abertura da Assembleia provincial, em que aconselhava “uma política semelhante à que tiveram os sábios da Companhia de Jesus” (citado em Studart, 1963: 214). Então, devido às condições de convívio entre os indígenas “errantes” e as populações das vilas no sul da província, “os Deputados restabeleceram o Diretório dos índios, que fora criado por ato de 3 de maio de 1757, e autorizaram o Governo a fazer o regulamento necessário para a sua execução; assim como alterar as disposições deste Diretório que se achassem em antinomia com a Constituição do Império, e com as leis do Estado” (Theberge citado em Studart, 1963).

Quando o Ministério do Império resolveu estabelecer nas províncias as “diretorias gerais dos índios”, no ano de 1845, sendo nomeado para o cargo no Ceará o capitão-mor principal Joaquim José Barbosa, na vila de Jardim foi:

[...] incumbido dessa missão o maior inimigo dos índios, o Coronel Simplicio, sendo, por conseguinte, bem triste a lembrança dessa nomeação, que dando-lhes antes um carrasco do que um administrador, todavia, bem ou mau grado deles, conseguiu reuni-los em aldeia, perto ou naquela Vila, onde se conservaram até o ano de 1846, época calamitosa em que, havendo falta absoluta de meios para sustentá-los, foram autorizados a retirarem-se para onde melhor lhes aprouvesse, a fim de proverem os meios de sustentar a sua existência, como lhes fosse possível. Voltaram então outra vez às florestas (Studart, 1963: 214).

A partir da “sequência narrativa” (Ginzburg, 2003) composta de alguns acontecimentos que conformaram o processo histórico de “catequizar e civilizar” indígenas – “Xocós”, como também “Humons” – nos “confins” da província do Ceará, compreendemos melhor os significados da “confiança” cultivada diante do quadro de interação do nascente aldeamento de Milagres.

É paradoxal perceber que os “métodos” empregados para aldear um grupo de “índios selvagens” coadunavam-se com as tentativas de repressão dos abusos cometidos contra “gentios” pelos moradores das vilas. Assim, a experiência dos “benefícios da civilização” refletia-se no número de indivíduos aldeados e na vida cotidiana nos tempos que viriam.

A epidemia de cólera, como notamos no início deste texto, acometeu a maioria das vilas do extremo sul da província do Ceará. Conforme comunicado da Secretaria do Governo da província do Ceará enviado ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas em 24 de maio de 1862, “sucumbiram à referida epidemia o diretor do aldeamento de Milagres, Manoel José de Sousa, quatro ‘índios’ e um indivíduo contratado para ensinar a doutrina cristã”.²⁰

Nessas condições, perdurou o dito aldeamento? Isso era o que o governo provincial também queria saber. Logo, buscou “minuciosas informações” mediante ofício de 21 de setembro de 1863.²¹ Em ofício dirigido à Câmara municipal da vila de Milagres em 9 de dezembro de 1863, o governo demanda indicação de “pessoa idônea para servir de Diretor dos índios, aldeados no lugar – Cachorra Morta”.²² Em seguida, em 31 de dezembro do mesmo ano, o governo provincial considera assim: “Existia na ‘Cachorra-Morta’ lugar pertencente ao termo de Milagres um aldeamento, do qual era Diretor Manoel José de Souza, que por ocasião da epidemia do *Chorela morbus* sucumbiu, vítima da dedicação, com que socorria àqueles infelizes, alguns dos quais sucumbiram à mesma epidemia”.²³

Após tais considerações, havia ainda a conveniente sugestão do presidente José Bento da Cunha Figueiredo Júnior “de um novo diretor dos referidos índios”, além de pedir ao respectivo ministério “esclarecimento a respeito da pessoa mais idônea para exercer as respectivas funções”. A explicação requerida veio em 16 de fevereiro de 1864:

20 Livro de ofícios do governo da província do Ceará ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1861–1872. APEC, livro n. 144.

21 Livro de ofícios sobre Estatística, Teatro, Iluminação e Catequese de Índios, 1863–1876. APEC, livro n. 163.

22 Livro de ofícios do governo da província às câmaras municipais, 1862–1869. APEC, livro n. 84.

23 Livro de ofícios do governo da província do Ceará ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1861–1872. APEC, livro n. 144.

Em resposta ao ofício de V. Ex.cia datado de 31 de Dezembro do ano próximo e passado, em que pede autorização para nomear pessoa idônea para o lugar de diretor do aldeamento, existente em Cachorra Morta, do Termo de Milagres, nessa Província, vaga pelo falecimento de Manoel José de Souza, declaro-lhe que pelo art. 2º do Decreto nº 426 de 24 de Julho de 1845 se acha determinado que a nomeação dos diretores de aldeamento pertence ao Presidente da Província sob proposta do respectivo Diretor Geral.²⁴

Cerca de dois anos depois, é remetido pelo presidente do Ceará, Francisco Ignácio Homem de Mello, ao “Diretor dos Índios da Cachorra morta, M.el Fortunato de Sousa, o [reclamado] título de sua nomeação para o cargo de Diretor dos Índios que habitam no lugar denominado ‘Cachorra morta’ desse Município, ficando assim respondido seu Ofício de 9 de Janeiro passado”.²⁵

E como se passavam as relações dos “índios da Cachorra Morta” com as populações circunvizinhas?

1867²⁶

Junho 6

Ao Diretor dos Índios da
Cachorra Morta em Milagres

Remeto a v. M.ce, por cópia, o incluso Ofício do 1º Suplente de Delegado de Polícia desse Termo, a fim de que informe, com urgência, sobre o conteúdo do mesmo Ofício relativo aos acontecimentos que se deram no lugar – Cachorra Morta entre os Índios aldeados e uma escolta expedida para a prisão dos designados. Deus Guarde Sebastião Gonçalves da S.^a

No dia 18 de fevereiro de 1869, respondendo ao ofício (sem data) expedido pelo diretor dos índios da Cachorra Morta, que pedia sua exoneração do cargo, o presidente do Ceará, Diogo Velho Cavalcanti de Albuquerque, declarou ser inconveniente tal pedido “por considerá-lo apto para o cargo”.

24 Livro de avisos do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas ao presidente da província do Ceará, 1863–1864. APEC, livro n. 26.

25 Livro de ofícios sobre Estatística, Teatro, Iluminação e Catequese de Índios, 1863–1876. APEC, livro n. 163, 9/2/1866.

26 Ibid.

No “aldeamento da Cachorra Morta” havia tensões diárias devido às antinomias potenciais entre uma “vida errante” e o controle do trabalho por “outros”, engendrado nas obrigações servis do processo de catequese e civilização. O derradeiro exemplo desses conflitos, isto é, que aparece no conjunto pesquisado de documentos imperiais envolvendo o diálogo administrativo entre Império e governo da província do Ceará, acentua de forma categórica a perpetuação das agressões contra os indígenas da Cachorra Morta, amiúde descritos como “indigentes, infelizes, miseráveis”:

1872

Maio 21

Ao Diretor do aldeamento da Cachorra Morta – em Milagres

Ex^o S^o Presidente da Província, manda acusar a recepção de seu Ofício de 10 de Abril próximo findo, e declarou a V. M.^{ce} que, nesta data, se dirige ao 1^o Subst^o do Juiz M.^{al} desse termo, T^{en}.e Cor.^{el} M.^{el} de Jesus da Conceição Cunha, recomendasse de que não consinta, por forma alguma, q[’] continuem a ser perseguidos os indigentes do aldeamento da Cachorra Morta, sob sua direção, convindo que V. M.^{ce} prossiga em proteger a sorte dos mesmos indígenas, aplicando-os, entretanto, aos trabalhos agrícolas, evitando, destarte que se conservem na ociosidade. Deus G.^e a V. M.^{ce} – O Secretar.^o J.^e Bernardo Galvão Alcântara do J.^{or}

Em tempos culminantes da ideia de “extinção” das aldeias indígenas, a expressão “em Milagres no lugar denominado ‘Cachorra Morta’ há/existem 11 índios mansos aldeados” tornou-se a insígnia provincial (reproduzida em ao menos quatro ofícios: 10 de fevereiro de 1869,²⁷ 2 de janeiro de 1872,²⁸ 18 de novembro de 1872²⁹ e 3 de março de 1875³⁰) dos esclarecimentos emitidos ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas sobre a existência de “índios aldeados” e/ou no “estado selvagem”.

27 Livro de ofícios do governo da província do Ceará ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1861–1872. APEC, livro n. 144.

28 Ibid.

29 Livro de ofícios do governo da província do Ceará ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1872–1876. APEC, livro n. 145.

30 Ibid.

Um sopro de vida

A razão da desconfiança dos “Chocós” ao verem no horizonte um novo aldeamento, desta vez na vila de Milagres, procedia das inúmeras atrocidades já sofridas, e foi confirmada em sua experiência de aldeamento na Cachorra Morta.

Se com o relatório escrito pelo médico Pedro Theberge a “tribo de Índios selvagens na Vila de Milagres” passa a receber considerações regulares de seu processo de “aldeamento”, sua experiência de “catequese e civilização” remonta a períodos históricos anteriores dotados de características bastante conflitantes. Assim sendo, vimos que os “Chocós/Xocós” apareceram como obstáculo à “obra Civilizadora” na província do Ceará em diversas situações históricas de perambulação pelo alto sertão (macrorregião do Araripe/Cariri), mais especificamente no sul, lembrando que as províncias de Pernambuco e da Paraíba também partilharam o problema dos saques praticados nas criações de gado. No ano de 1848, ao chegar à vila de Milagres, Gonçalves Dias percorreu a serra de Sobradinho para encontrar alguns indígenas de uma “tribo” outrora numerosa. Numa carta a João Brígido, provavelmente de 1860, Theberge destaca a presença de índios pertencentes à “tribo dos Xocós” habitando “a Serra de Cachorra Morta e se achavam sob a proteção de um indivíduo chamado Manuel José” (citado em Studart, 1963: 215). Observamos, enfim, a constituição das transformações sociais e classificatórias que moldaram a vida desses indígenas: “tribo de Índios selvagens na Vila de Milagres – tribo dos Chocós-Índios da Cachorra morta”.

Com efeito, é notável a relevância dos seguintes fatos: as formas de utilização de mão de obra indígena, com suas variações regionais, à luz de um ou outro modelo disseminado; os consequentes conflitos gerados devido à espoliação dos terrenos dos índios, que lhes foram doados por “datas” e “sesmarias”; as condições do trabalho indígena (na maioria das vezes vividas na agricultura), aliadas às tensões advindas da “repartição dos índios” pelos agentes da colonização (catequese, particulares e governos) para prestação de serviços, uma das regulamentações do(s) “Diretório(s) dos índios”.

O “aldeamento da Cachorra Morta” em Milagres, desde seu estabelecimento, surgiu na documentação do Ceará imperial como a última “tribo de índios selvagens” que caberia ser “aldeada”, pois ainda não estavam “confundidos na massa da população”. Na região aqui revolvida do Ceará imperial, ocorreram diferentes planos de aldeamento dos “Chocós/Xocós” nas vilas de Jardim e Milagres. A Assembleia provincial tratava então de legislar sobre a única tribo que ainda havia na província, acomodando-a sob a “religião” e a “sociedade”. Havia as determinações declaradas pelo Império, que,

no geral, tinha interesse na “colonização tanto geral como Provincial por qualquer sistema”. As decisões provinciais, todavia, refletiam necessidades e interesses locais e regionais. Moradores de Jardim e de Milagres tentaram “aldear” os “Chocós/Xocós”, a fim de ordenar as atividades do grupo em face do desenvolvimento econômico do sertão, daí reunindo seu reduzido contingente com base no trabalho agrícola como meio de civilização.

O ofício presidencial de março de 1875 – que, até o presente, parece ser o último registro do aldeamento em tela – traz uma declaração bastante sugestiva: “Não há aldeamento propriamente dito”. Acredito que as concepções dos aldeamentos indígenas ocorridos na região do Nordeste no século XIX devem ser complexificadas mediante estudos de casos múltiplos, de acordo com situações sociais diversificadas. Dessa forma, procurei desnaturalizar a(s) forma(s) do fato histórico do aldeamento indígena na vila de Milagres, mostrando que a construção dos enredos sociais e legislativos do Brasil imperial que cingiram a vida dos indígenas permite a pluralização de abordagens e põe questões sobre a escrita da “história do Brasil” e de seus sujeitos.

Referências bibliográficas

- ABREU, Sylvio Fróes
(1919) “A Comissão Científica de 1859”, *Revista do Instituto do Ceará*, t. XXXIII, Fortaleza.
- ALEMÃO, Francisco Freire
(2006) *Diário de viagem*. Fortaleza: Museu do Ceará.
- ALENCAR, Álvaro de
(1943) “O Cólera-morbus no Ceará”, *Revista do Instituto do Ceará*, t. LVII, Fortaleza, 1943.
- BRÍGIDO, João
(1900) “Ephemerides do Ceará – 2ª Epocha”, *Revista do Instituto do Ceará*, t. XIV, Fortaleza, 1900.
- GINZBURG, Carlo
(1986) “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”. Em: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GUIMARÃES, Alberto Passos
(1968) *Quatro séculos de latifúndio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

LOPES, Fátima Martins

- (2003) “Diretório dos índios: implantação e resistência no Nordeste”, *Tellus*, vol. 3, n. 5, Campo Grande, p. 33–54.

POMPA, Cristina

- (2002) “Terra de missão”. Em: *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia

- (2003) *Comissão das borboletas: a ciência do Império entre o Ceará e a Corte*. Fortaleza: Museu do Ceará.
- (2006) *Os ziguezagues do dr. Capanema*. Fortaleza: Museu do Ceará.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da Silva & DANTAS, Beatriz Góis (orgs.).

- (1994) *Documentos para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: USP-NHII/FAPESP.

STUDART FILHO, Carlos

- (1963) “Os aborígenes do Ceará (2ª parte)”, *Revista do Instituto do Ceará*, t. LXXVII, Rio de Janeiro.

WITTER, Nikelen Acosta

- (2008) “Salve-se quem puder”, *Revista de História da Biblioteca Nacional*, vol. 3, n. 32, Rio de Janeiro.

Estratégias indígenas: dinâmica social e relações interétnicas no aldeamento do Ipanema no final do século XIX

A história de invisibilidade de populações indígenas diante da sua “inevitável mistura” com a sociedade envolvente e a sua consequente “aculturação” foi contada várias vezes e de diversas formas, tendo seus relatos sempre culminado no final do Oitocentos, período em que todas teriam desaparecido para formar a unidade pretendida da sociedade nacional. Em sentido inverso, o objetivo do presente artigo é mostrar a utilização por parte de um grupo indígena específico, os Carnijó, de estratégias variadas para a sua inserção e efetiva interferência na administração de suas terras e na política da cidade com a qual se relacionavam, Águas Belas, em pleno final do século XIX.

Por isso, o tema a ser abordado se concentra em torno das relações entre índios e não índios vivenciadas no povoado de Águas Belas, em Pernambuco, com enfoque no período que vai da década de 1860 às duas primeiras décadas do século XX, ou seja, durante e depois do processo de extinção do aldeamento do Ipanema.¹ A questão principal que será abordada se refere ao processo de invisibilidade dos índios Carnijó, utilizado como justificativa para a extinção do referido aldeamento em 1875, bem como aos antecedentes históricos para o seu reconhecimento, conferido pelo Estado brasileiro por

¹ Na documentação analisada, encontrei duas grafias utilizadas para a denominação desse aldeamento, com origem no rio homônimo que passa pela região. Ao longo do texto, usaremos a grafia “Ipanema” (mais atual) quando for necessário fazer referência ao rio e ao aldeamento. A forma “Panema”, no entanto, aparece recorrentemente na documentação, tendo sido mantida na citação de trechos de documentos.

meio da implantação, em 1924, do Posto Indígena General Dantas Barreto, uma unidade de assistência e tutela do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).² Diante de duas situações aparentemente contraditórias, torna-se fundamental analisar a dinâmica social e as relações entre os índios e os habitantes não indígenas de Águas Belas.

O interesse está voltado para esse período, pois é o mesmo em que autoridades locais e provinciais declararam que no referido aldeamento só existiam caboclos e remanescentes dos índios Carnijó, e não mais índios “puros”, e que, por isso, dever-se-ia restringir o acesso deles às terras do aldeamento. O que se vê na documentação analisada, no entanto, é que, no mesmo momento, os Carnijó utilizaram várias estratégias para continuar interferindo ativamente na vida política local, fosse por intermédio de alianças interétnicas situacionais, fosse pelo uso de instrumentos administrativos, como petições e abaixo-assinados, cujo objetivo era levar suas reivindicações a autoridades diversas.

Tendo em vista as imbricadas redes de relações entre índios e não índios na região, torna-se necessário analisar brevemente também um pouco da formação do aldeamento do Ipanema, em conjunto com o lugar de Águas Belas durante o período colonial. O aldeamento do Ipanema, tal como se tornou conhecido no final do século XIX, estava numa área entre a serra do Comunati e o rio Ipanema, um dos afluentes do rio São Francisco. O aldeamento foi constituído por fluxos diversos de populações que habitavam a região, sendo estabelecido a partir de duas aldeias ali existentes em meados do século XVIII, ambas de índios Carnijó.³ Antes dessas aldeias, foram fundadas uma aldeia de índios Carapotó na serra do Comunati, entre 1681 e 1685, e outra de índios Xocó na ribeira do Ipanema, em 1688 (Costa, 1962: 162; Vasconcelos, 1962: 19). Além da instalação das aldeias, na segunda metade do século XVII foram feitas doações de sesmarias a alguns indivíduos que haviam combatido do lado português nas lutas contra os holandeses, iniciando-se assim a criação extensiva de gado no interior da capitania, aliada a um novo impulso colonizador com o objetivo de consolidar a posse americana de Portugal. Nesses termos,

2 Depois da instalação do Posto Indígena em Águas Belas, os Carnijó passaram a ser reconhecidos pela denominação Fulni-ô, sendo o primeiro grupo indígena do Nordeste a receber assistência do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em razão de algumas de suas características serem, em tal período, prezadas pelas autoridades e por intelectuais para a identificação do grupo como população indígena.

3 Informação Geral da Capitania de Pernambuco, 1749. *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 28, 1908, p. 421.

podemos inferir que, devido à proximidade dessas aldeias e também ao contato estabelecido com missionários, vaqueiros e escravos na região, essas populações vivenciavam relações de trocas e conflitos num constante fluxo entre as fronteiras das missões, das fazendas e dos povoados.

Já no século XVIII, o governador de Pernambuco recebeu ordens de transformar todas as missões da capitania e suas anexas em vilas, de acordo com a legislação do período, ou seja, o Diretório Pombalino, de 1757, e Direção de Pernambuco, de 1758 (Lopes, 2005: 131). Por isso, criou-se na base da serra do Comunati a “povoação com este nome de Águas Belas, onde antes era Aldeia dos índios de nação Carnijós chamada do Comunati, por estar situada junto de uma serra do mesmo nome no sertão da ribeira do Panema”.⁴ A escolha desse lugar para um povoamento oficial é esclarecedora dos interesses em jogo, já que nessa região “se descobre a melhor terra de lavoura de todo o sertão, porque ao mais leve benefício da agricultura produz excelentes roças de manífa, milho, legumes e outras plantas de diversos nomes e de utilidade”.⁵ Podemos inferir do processo de criação do lugar de Águas Belas e da legislação em vigor que as duas aldeias de Carnijó antes existentes tenham sido unidas em meados do século XVIII, já que nessa época a aldeia do Ipanema não existia, “porque é a mesma do Comunati acima compreendida em Águas Belas”.⁶

A criação de vilas e povoados em áreas onde já existiam aldeamentos e todo o processo de reordenação do espaço, em conjunto com a proposta de “civilização” dos indígenas, impulsionaram a formação dos futuros municípios e cidades de Pernambuco. Em Águas Belas não foi diferente. Logo depois de instalado o povoado, fundou-se em 1766 a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Panema (Barbalho, 1982, vol. 8: 207). E em 1787 homologou-se a criação da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Águas Belas (Barbalho, 1982, vol. 9: 152). No século XIX, a freguesia de Águas Belas conseguiria um ganho territorial importantíssimo, pois em 1832 o sargento-mor dos índios, outros oficiais e soldados realizaram, em nome dos índios, uma doação de uma parte de terras da aldeia para o aumento da igreja de Nossa Senhora

4 Relação dos novos estabelecimentos das vilas e lugares dos índios do Governo de Pernambuco da parte do Sul, executados por Manoel de Gouveia Alvares, cavaleiro professo na Ordem de Cristo, Ouvidor Geral da Comarca das Alagoas. Cf. Carta de Luis Diogo Lobo da Silva a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 23 de novembro de 1763. Apeje.

5 Ibid..

6 Ibid.

da Conceição. Com essa doação, o tesoureiro do patrimônio da igreja poderia aforar as terras dos que manifestassem o interesse de se estabelecerem ali ou dos que já usufruíssem de alguma forma dos terrenos.⁷ Assim, as terras da doação foram sendo arrendadas a não índios, impulsionando o crescimento do centro urbano de Águas Belas no seio do aldeamento. Até 1836, a freguesia de Águas Belas pertencia, juntamente com a do Buíque, à Comarca de Santo Antônio de Garanhuns. Apenas em 1871, Águas Belas conseguiu a sua emancipação como vila (Vasconcelos, 1962: 36-7).

Vê-se que o desenvolvimento da cidade ocorreu em íntima relação com as terras do aldeamento, e que os habitantes de ambas vivenciaram contatos intensos. Apesar da instalação de sesmarias e dos aldeamentos na região, assim como das propostas de assimilação, os índios Carnijó continuaram se identificando e sendo identificados como os “índios de Águas Belas” ou “índios do extinto aldeamento do Ipanema” (Almeida, 2003: 259). Uma situação que possibilitaria, durante o século XIX, as suas reivindicações em torno das terras do aldeamento do Ipanema.

Processo de extinção do aldeamento do Ipanema e invisibilidade étnica

Diante das profundas transformações ocorridas no século XVIII na disposição do território e nas relações estabelecidas entre as populações que habitavam o espaço entre a serra do Comunati e o rio Ipanema, podemos compreender os discursos e as estratégias desenvolvidos durante o processo de extinção do aldeamento, que foi intensificado na segunda metade do século XIX. Nesse período, a vila de Águas Belas já estava consolidada no interior das terras indígenas. Ao mesmo tempo, a igreja matriz propiciara o aumento do núcleo urbano por meio de arrendamentos para não índios, contribuindo para forjar esse espaço em que conviviam, em seu cotidiano, águas-belenses e índios Carnijó.

Em meados do século XIX se tornariam frequentes as propostas de extinção do aldeamento do Ipanema, sugeridas tanto por autoridades locais quanto pelo governo central, com base na legislação fundiária criada no período. A argumentação utilizada por esses políticos se fundava também na desca-

7 Auto de doação de terras feita pelos índios de Águas Belas à matriz de Nossa Senhora da Conceição. Apeje. Diversos II, vol. 19, p. 78-80.

racterização da identidade étnica dos Carnijó, que a partir de então passaram a ser apontados como “índios misturados”, mestiços, caboclos, negando-se justo por isso o seu direito coletivo sobre as terras do aldeamento.

Nessa direção, produziu-se farta correspondência entre a diretoria da aldeia, a diretoria geral e a presidência da província de Pernambuco, na qual foram apontados os motivos que justificavam a supressão desse aldeamento. Durante o ano de 1861 e o início de 1862, todos os trâmites foram solicitados pelo presidente da província de Pernambuco à diretoria das Terras Públicas e Colonização do Ministério da Agricultura, Obras Públicas e Comércio para que o aldeamento do Ipanema fosse extinto.⁸ A conveniência de ser realizado o processo advinha do abandono “em que esses índios têm deixado as terras das aldeias originariamente ocupadas por seus antecessores”.⁹

A justificativa de abandono das terras também seria usada no processo de extinção de outros aldeamentos no Império. Em Águas Belas, no entanto, uma situação muito específica foi apontada pelos diretores parciais (ou da aldeia) e gerais como uma das causas favoráveis à supressão do aldeamento do Ipanema e à dispersão da população que o habitava: a participação dos Carnijó nas eleições para os eleitores que votariam nos candidatos a deputado em 1860 e as consequências desse fato.

De acordo com a lei dos círculos eleitorais, as províncias foram divididas em distritos representados por um (em 1855) e, depois, por três (com a reforma de 1860) deputados eleitos. Pernambuco foi repartido em cinco distritos eleitorais, sendo o lugar de Águas Belas incluído no quarto deles, cuja sede era a vila de Caruaru (Vasconcelos, 1962: 73).

Em 31 de dezembro de 1860, realizou-se em Águas Belas a eleição dos eleitores que votariam nos deputados representantes do 4º distrito de Pernambuco. De acordo com Sanelva de Vasconcelos, membros águas-belenses do Partido Liberal não esperaram o resultado do pleito, certos de que seria realizada uma fraude a favor dos conservadores, que se mantinham no poder local desde 1857, provavelmente apoiados pelos governos conservadores da presidência da província. Por isso, planejaram uma contraofensiva, aliados a um grupo de índios Carnijó, que foram liderados pelo diretor do aldeamento Francisco Alves.

8 Em 1861, a questão indígena passou para a esfera do Ministério da Agricultura, Obras Públicas e Comércio (Almeida, 2005: 242).

9 Ofício do presidente da província de Pernambuco, [?], para o Diretor das Terras Públicas e Colonização do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. 4/11/1861. Apeje. MA, vol. 1, fl. 130.

Invadiram a mesa eleitoral, localizada na matriz do povoado, com o intuito de quebrar a urna eleitoral, conseguindo atingir seu objetivo (: 73-4).

Os conflitos se iniciaram quando praças da guarda nacional, que estavam alojados numa casa próxima da matriz, abriram fogo contra os índios e os liberais. Quando a troca de tiros foi suspensa, três envolvidos obrigaram o juiz de paz a assinar as atas da eleição que presidira, conferindo a vitória aos membros do Partido Liberal, entre eles o diretor do aldeamento. Em consequência desses conflitos, dez pessoas foram mortas e oito, feridas.

Em janeiro de 1861, o juiz de direito de Garanhuns, Teodoro Machado Freire Pereira da Silva, foi designado pelo presidente da província para apurar os fatos, tendo sido deslocados na oportunidade 24 praças do 9º Batalhão de Infantaria de Tacaratu. Além disso, 64 praças da guarda nacional de Mata Grande, da província de Alagoas, foram destacados para capturar os envolvidos. O chefe de polícia, Tristão de Alencar Araripe, foi encarregado de concluir o processo, considerando culpadas 49 pessoas, algumas das quais posteriormente enviadas para a casa de detenção do Recife. No fim do processo, a eleição que causou o conflito acabaria anulada pela Câmara de Deputados do Império (: 71-8).

Diante da participação indígena num golpe eleitoral em Águas Belas, cabe levantar a discussão sobre os interesses em jogo e as ambiguidades e brechas para o exercício de cidadania pelos índios de forma inativa, conforme o entendimento do conceito de cidadania proposto por José Murilo de Carvalho com base na legislação do período (Carvalho, 1996).

As dimensões da participação política indígena são bem diferentes, dependendo da forma como os próprios agentes históricos se posicionam em face de uma situação específica, mas também de acordo com as leis em vigor e o contexto político. Devido à falta de indícios, não é possível afirmar se, no século XIX, os indígenas do Brasil integravam a restrita parcela da população que votava e poderia ser votada, como ocorrido em algumas regiões de colonização espanhola (Rodríguez Ordóñez, 2005). Suas atitudes e escolhas em face dos jogos políticos locais nos levam, no entanto, a questionar a inatividade de sua participação na construção da cidadania e a sua invisibilidade como grupo.

Alguns índios Carnijó se utilizaram de alianças interétnicas em Águas Belas durante as eleições de 1860 no intuito de alcançar seus objetivos, embora isso não seja facilmente apreendido na documentação analisada. Podemos inferir que se tratasse de interesses materiais ou mesmo influência na localidade, o que os teria feito interferir diretamente nos destinos da política águas-belense.

Provavelmente, tais interesses não eram ambicionados pela totalidade dos Carnijó, uma vez que apenas alguns deles participaram dos conflitos e do golpe

eleitoral. A aliança com políticos liberais foi intermediada pelo chefe oficial do aldeamento, Francisco Alves, possivelmente um não indígena cuja liderança era reconhecida e afirmada pelos índios dispostos a participar da contenda. Assim, de acordo com seus interesses, fossem eles de ordem material ou ligados à vinculação a redes de influência local, grupos resultantes de divisões internas podem ter assumido posturas diferenciadas, destacando-se da coletividade e realizando alianças políticas, como observado no grupo que atuou nas eleições de 1860. Por exemplo, segundo Marcus Carvalho, “para os índios aldeados de Pernambuco, aderir a um lado ou outro das disputas senhoriais poderia ser uma estratégia para tentar garantir a posse da terra por mais tempo” (Carvalho, 1996: 52).

Ao mesmo tempo, tais alianças interétnicas teriam servido para conferir visibilidade aos indígenas que nelas se apoiaram, pois mesmo se mostrando como um grupo divergente internamente, a classificação de “indígena” nos textos sobre o acontecimento sugere a existência de elementos que os diferenciavam da população águas-belense e os faziam ser identificados como tal. Após terem passado por diversos momentos de mistura e pelo processo de territorialização (Pacheco de Oliveira, 1999) durante o período colonial, os Carnijó reelaboraram sua identidade e suas práticas e estratégias políticas para melhor lidar com a sociedade envolvente e a realidade com que tinham de conviver cotidianamente.

Essas alianças políticas e situacionais, todavia, também podiam ter efeitos negativos para o grupo indígena envolvido, pois “aliar-se à facção perdedora poderia significar o fim da aldeia como tal” (Marcus Carvalho, 1996: 52). Para os índios Carnijó, o fracasso decorrente da aliança com os liberais no golpe eleitoral de 1860 levou à intensificação do processo de supressão de seu aldeamento. Daí em diante, os problemas advindos dessas eleições repercutiriam diretamente nas relações entre índios e a sociedade águas-belense e suas autoridades.

Após os conflitos de 1860, o diretor geral dos índios em 1861, o barão dos Guararapes, tentou inicialmente mostrar que o aldeamento do Ipanema não deveria ser extinto. Para sanar a situação, sugeriu a escolha de um indivíduo estranho à vila para o cargo de diretor da aldeia, de forma que, sem ambições ligadas à vida local, pudesse cuidar somente dos interesses da aldeia, já que, “em Águas Belas, não se encontra uma só pessoa com esses predicaos; os que ali existem ou são protetores, que sob o nome de proteção vão curando de seus negócios, ou são inimigos dos índios”.¹⁰

¹⁰ Ofício do diretor geral dos índios, barão dos Guararapes, para o presidente da província, Ambrósio Leitão da Cunha. 8/7/1861. Apeje. Diversos II, vol. 19, fls. 15-16v.

O barão de Guararapes sugeriu ao presidente da província a indicação de um militar "enérgico" que também poderia ser o subdelegado do lugar ou o comandante de um destacamento, devendo este permanecer na cidade enquanto os ânimos não se acalmassem. Como última alternativa, o barão de Guararapes afirmou que:

a não ser essa medida, não me lembro de outra se não dispersar-se a aldeia por algum tempo pelos diversos aldeamentos da província, mas devo confessar a Vossa Excelência que acho essa medida menos adotável que a primeira pela inconveniência de [distorcer] interesses fundados dos índios de que se trata.¹¹

Desse trecho, inferimos que o barão dos Guararapes estava preocupado não apenas com o provimento do cargo de diretor parcial, mas também com os interesses que os índios possuíam e as consequências que o ato de dispersá-los poderia deflagrar. O barão dos Guararapes chamou a atenção para a inconveniência de se distorcerem os interesses próprios aos índios, como agentes sociais participantes dos rumos de sua aldeia. Assim, a análise por parte das autoridades sobre a extinção do aldeamento do Ipanema dependeria também da recepção dos índios a esse ato.

As propostas do diretor geral desencadearam algumas repercussões no destino do aldeamento, pois desde então se passou a discutir a sua extinção, a forma como isso deveria ocorrer e o que deveria ser feito com os índios. Em 1861, o presidente da província pediu autorização ao diretor de Terras Públicas e Colonização do Ministério da Agricultura para dar por extinta a aldeia do Ipanema, em consequência do abandono em que os índios tinham deixado as terras. Contra os índios deveria proceder-se "na conformidade das leis em vigor", pois eles desprezavam as instruções religiosas do sacerdote e os "hábitos de vida pacífica".¹²

Em resposta ao presidente da província sobre a situação, o barão dos Guararapes voltou a emitir a opinião de que, primeiro, deveria ser encontrado um diretor com os atributos militares ou policiais necessários para restaurar "o espírito de ordem e de paz" na localidade. Ressaltou, mais uma vez, que

11 Ibid.

12 Ofício do presidente da província de Pernambuco, [?], para o Diretor das Terras Públicas e Colonização do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. 4/11/1861. Apeje. MA, vol. 1, fl. 130.

os acontecimentos advindos das eleições de 1860 teriam aumentado as rixas entre os índios e os particulares moradores em terras da aldeia.¹³

Quanto às terras, o barão de Guararapes informou que, na aldeia do Ipanema, faltavam títulos e outros documentos que assinalassem os limites da primitiva sesmaria doada aos índios, e que estes nunca tinham procurado se opor às invasões e usurpações praticadas pelos vizinhos, achando-se a aldeia esbulhada da maior parte de seu território. Assim, seria necessário indicar um engenheiro para medir e demarcar as terras de imediato. E se isso não fosse feito, as terras que ainda restavam aos índios seriam ocupadas pelos vizinhos ou por estranhos, sendo o Estado privado do direito sobre tais terras depois de o aldeamento ser extinto.¹⁴

Após a extinção da aldeia, os índios restantes deveriam ser transferidos para outros aldeamentos, sendo distribuídos lotes às famílias que já possuíam casa e lavoura, bem como aos solteiros com mais de 21 anos que tivessem economia separada. As terras que sobrassem, assim que terminassem os contratos de arrendamento, caso estivessem sujeitas a eles, deveriam ser vendidas pela Tesouraria da Fazenda a quem oferecesse condições mais vantajosas.¹⁵

Pouco tempo depois, em 1862, solicitou-se ao diretor geral, o barão de Guararapes, um relatório sobre o estado das aldeias da província, com informações sobre a população e as condições das terras. Segundo o relatório, havia na época as aldeias de Escada, de Barreiros, de Cimbres, de Águas Belas, de Baixa Verde, do Brejo dos Padres, de Assunção e de Santa Maria. Todas passavam por sérios problemas em relação às terras, devido a invasões e esbulhos que ocorriam de diversas formas, acentuando os conflitos entre índios e não índios. No aldeamento de Águas Belas, tal qual nos demais aldeamentos citados, não havia demarcação sobre as terras, já que os marcos territoriais teriam sido arrancados pelos posseiros e parte da povoação estava instalada na doação que os índios tinham feito para a matriz de Nossa Senhora da Conceição.¹⁶

13 Ofício do diretor geral dos índios, barão dos Guararapes, para o presidente da província, Antônio Marcelino Nunes Gonçalves. 3/12/1861. Apeje. Diversos II, vol. 19, fls. 31-32v.

14 Ibid.

15 Ofício do presidente da província de Pernambuco, [?], para o Diretor das Terras Públicas e Colonização do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. 10/2/1862. Apeje. MA, vol. 2, fl. 24-24v.

16 Relatório das aldeias da província, do diretor geral dos índios, barão dos Guararapes. 13/2/1862. Apeje. Diversos II, vol. 19, fls. 50-56.

Em outras palavras, o processo de extinção desse aldeamento foi encaminhado num momento em que grande parte das terras indígenas já estava sob a posse de não indígenas, numa situação de invasão e esbulho. É importante, todavia, levar em consideração que os aldeamentos eram alvo de jogos de interesses entre os agentes sociais do período, induzindo à caracterização de suas terras como abandonadas ou ocupadas por uma população que tinha acesso restrito ao seu território. Como salientado, autoridades locais e provinciais se empenharam em criar um discurso que enfatizasse a desordem em Águas Belas, ocasionada principalmente pelos conflitos de 1860 e o abandono do aldeamento pelos índios em decorrência dessa situação. Ao apontar o abandono do aldeamento, suas terras passavam à condição de devolutas, o que atendia aos requisitos impostos pela lei de terras de 1850 para permitir sua venda em hasta pública ou a legitimação das posses de fazendeiros ocorridas de maneira “mansa e pacífica”.¹⁷

Alguns anos após o relatório de 1862, um dos diretores do aldeamento do Ipanema, com o qual os Carnijó tiveram sérios conflitos, defendeu igualmente a extinção da aldeia, mas conferiu destaque a outro tipo de justificativa. Tratava-se de Lourenço Bezerra de Albuquerque Maranhão, membro de importante família da elite águas-belense. Segundo ele, os índios eram os causadores das desordens em Águas Belas e de constantes depredações sofridas pelos fazendeiros em seus gados e lavouras.¹⁸ Retomando os conflitos relacionados ao pleito de 1860, Lourenço Maranhão apontou os Carnijó como os únicos responsáveis pelo “morticínio” que ocorrera em virtude de tal episódio, tendo ficado “tão indispostos e malquistos com a máxima parte dos habitantes dessa freguesia que já não podem viver juntos sem risco de que a paz dela” fosse “seriamente perturbada”.¹⁹

Mas nesse momento o diretor parcial utiliza um argumento que passaria a ser usado com mais frequência na documentação remetida à presidência da província. Lourenço Maranhão afirma que:

17 Lei nº 601, de 18/9/1850. Disponível em <http://www.incra.gov.br/portal/arquivos/legislacao/0159400530.pdf>. Acesso em 17 de maio de 2009.

18 Ofício do diretor da aldeia do Ipanema, Lourenço Bezerra de Albuquerque Maranhão, para o presidente da província, Domingos de Souza Leão. 10/8/1864. Apeje. Diversos II, vol. 19. Diretoria de Índios (1861-1871), fls. 75-76.

19 Ibid.

Além do expedido, já não há nesta missão índios genuínos, porque esta raça tem-se de tal modo cruzado com outras, que quase todos os índios existentes são mestiços e, por conseguinte, a sua dispersão será mais conveniente que a sua concentração.²⁰

Em outras palavras, Lourenço Maranhão reafirma a ligação entre a mestiçagem dos índios e a destituição do direito coletivo sobre as terras, argumento utilizado em outros momentos pelos presidentes da província de Pernambuco. Alguns anos antes, em 1851, argumentação semelhante tinha sido utilizada em relação à aldeia de Escada, ao se iniciar o processo de transferência de sua população indígena para o local Riacho do Mato, onde se fundaria uma nova aldeia. Para apontar a importância desse processo, o então presidente da província, José Ildefonso de Souza Ramos, empregou uma expressão comumente utilizada para indicar a mistura dos índios dos aldeamentos de Pernambuco: “dispersos e confundidos na massa da população civilizada”.²¹

Tal argumento se apoiava nas condições dispostas na legislação sobre terras do período, levando em consideração, mais especificamente, a decisão nº 92 de 1850, que mandava incorporar aos Próprios Nacionais as terras dos índios que não viviam aldeados, mas “dispersos e confundidos na massa da população civilizada” (Cunha, 1992: 213). Em seguida, justificativas semelhantes passaram a ser repetidas em relatórios e ofícios, antecipando e legitimando a extinção do aldeamento do Ipanema, vale dizer, associando a imagem de decadência das aldeias, devido ao abandono e à espoliação das terras, à mestiçagem e impureza dos índios, o que deslegitimava a posse conferida a eles no período colonial pela doação de terrenos.

Podemos perceber a utilização dessas justificativas em outro documento: o relatório escrito por uma comissão designada em 1873 pela presidência da província de Pernambuco para emitir um parecer sobre as aldeias que deveriam ser extintas (cf. Mello, 1873: 339-51). No ano em que foi escrito, existiam sete aldeias na província: Riacho do Mato, Barreiros, Cimbres, Ipanema, Brejo dos Padres, Assunção e Santa Maria. A aldeia de Escada já havia sido suprimida, tendo seus habitantes sido transportados para a do Riacho do Mato, e a de Baixa Verde estava desamparada. As informações sobre as

20 Ibid.

21 Relatório do presidente da província de Pernambuco, José Ildefonso de Souza Ramos. 16/6/1851, p. 3. Disponível em <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u2364/>. Acesso em 12 de março de 2009.

aldeias enfocam a invasão por particulares e o abandono de seus primeiros habitantes (: 339-41).

Em relação à aldeia de Águas Belas ou do Ipanema, a comissão informou que não existiam vestígios da demarcação feita no momento da doação das terras e que os índios haviam cedido ilegalmente parte de sua propriedade para o patrimônio da igreja. Devido aos conflitos ocorridos durante as eleições de 1860, o governo Imperial decretara a extinção do aldeamento, como já foi tratado, mas a medida não tivera execução imediata (: 346-7). Uma parte do relatório destaca os "costumes dos índios": "a maior parte dos indivíduos a que nesta província se dá o nome de índios são de uma raça já degenerada; os pretos, pardos, mais ou menos fulos, que vivem com os índios, todos são também conhecidos sob esta denominação" (: 349). Dessa forma, a comissão concluiu que as aldeias de Barreiros, Riacho do Mato, Ipanema, Brejo dos Padres e Santa Maria deveriam ser extintas, devido à situação de suas terras e de seus índios (: 350-1).

De acordo com as sugestões apresentadas pela comissão de 1873, o presidente da província, Henrique Pereira de Lucena, decidiu extinguir a aldeia do Ipanema em 1º de maio de 1875 (Bezerra & Barros, 1925: 23). Nos anos seguintes, o engenheiro Luis José da Silva realizaria o trabalho de medição e demarcação das terras de vários aldeamentos extintos no mesmo período. Para ele, havia:

conveniência na completa extinção de tais aldeamentos, que, além de haverem já perdido sua razão de ser, pela maneira por que estão seus habitantes confundidos com a população, e assim esquecidos seus usos primitivos, continuam a ser o motivo de constantes lutas entre os índios e seus confluente, os quais terminam sempre com perdas de terras para aqueles que deste ou daquele modo são espoliados pelos especuladores que os perseguem.²²

Assim, era necessária a divisão das terras da aldeia em lotes, sua distribuição para as famílias indígenas que ainda estivessem na área e a venda do restante em hasta pública.

As terras do aldeamento de Águas Belas passaram por divisão semelhante em 1877 e 1878. No extinto aldeamento, ainda viviam 80 famílias indígenas e mais de cem foreiros que ocupavam os terrenos. Porque grande parte dos terrenos estava ocupada por posseiros, o engenheiro sugeriu uma alternativa

22 Relatório do engenheiro Luis José da Silva sobre a situação dos aldeamentos em Pernambuco. 13/01/1877. Apeje. Diversos II, vol. 28, fls. 442-454, grifos adicionados.

que pudesse evitar novos conflitos. Segundo ele, tais terras deveriam ser medidas e concedidas aos posseiros as áreas que realmente ocupassem, ficando estes responsáveis pelo pagamento das rendas ao município.²³

Então, na documentação da diretoria do aldeamento do Ipanema, da diretoria geral de índios e da província de Pernambuco, podemos perceber a construção de uma imagem que associava o abandono da aldeia pelos índios Carnijó seja à intensa desordem causada pelos conflitos de 1860, seja à mistura vivenciada por esses índios. Tais argumentos justificaram a extinção do aldeamento e a restrição do acesso a essas terras para os Carnijó, abrindo espaço para a intensificação da ocupação de posseiros não indígenas. Todavia, apesar dessa imagem e de argumentos baseados em leis e na dinâmica social de Águas Belas, podemos perceber, pela própria participação indígena nas eleições de 1860 e em exemplos abordados a seguir, que os Carnijó atuaram efetivamente na administração de suas terras e na composição de redes sociais de alianças políticas, o que confere maior complexidade à dinâmica social vivenciada em Águas Belas no final do século XIX e no início do século XX.

Estratégias indígenas: representações, petições e alianças interétnicas

Durante e após o processo de extinção do aldeamento do Ipanema e das tentativas de autoridades em tornar invisíveis os índios como coletividade detentora de direitos sobre terras, os Carnijó utilizaram estratégias específicas para conseguir atuar na vida de Águas Belas e no próprio aldeamento. Essas estratégias se basearam em alianças situacionais, petições e participação política, em que buscavam ações de enfrentamento e negociação por caminhos que estavam disponíveis e podiam manipular. Dito de outro modo, elas se articularam em torno de redes sociais, muitas vezes concretizadas em alianças interétnicas com políticos locais ou figuras importantes da Igreja católica.

No intuito de interferir na administração de suas terras, os Carnijó utilizaram uma série de petições que reivindicavam ações contra alguns diretores do aldeamento, tendo inclusive solicitado a demissão de um deles. A seguir, abordamos tais demandas dos índios contra dois diretores: Lourenço Bezerra de Albuquerque Maranhão e Adrião Rodrigues de Araújo.

23 Ibid.

Para iniciar uma ação contra Lourenço de Albuquerque Maranhão junto à diretoria geral de índios da província em janeiro de 1864, o capitão dos índios da aldeia do Ipanema, João Correa Caboré, solicitou ao vigário de Águas Belas, Antônio Eustáquio da Silva, um atestado sobre algumas atitudes do supracitado diretor. Foram enumerados cinco pontos, sobre os quais o vigário deveria atestar ou não a sua veracidade. É importante lembrar que esse é o diretor que defendia a extinção do aldeamento.

No primeiro ponto, o capitão dos índios questionava se o diretor da aldeia, em diligência com o alferes Joaquim Pedro do Rêgo Barros em 1861 ou 1862, queimara ranchos de índios no lugar chamado Jenipapo. O segundo inquireu se Lourenço Maranhão persuadira o senhor Joaquim Pedro a palmatoar dois índios. O terceiro questionamento tratava do fato de o tio de Lourenço Maranhão, o barão de Atalaia, ter pedido ao antigo diretor da aldeia e também subdelegado, João Francisco da Cunha, que realizasse ações contra os índios para que ele e sua família dissolvessem o aldeamento e se apossassem das terras. Em relação ao quarto ponto, o capitão dos índios afirmava que os Carnijó haviam se retirado do aldeamento, abandonando suas casas e serviços assim que souberam que Lourenço Maranhão seria o diretor da Aldeia. Já a última questão se referia ao fato de Lourenço Maranhão não estar cumprindo acordo prévio feito entre os índios e um dos antigos diretores gerais. Segundo João Caboré, o acordo “determinou que as terras de nossa doação fossem arrendadas para o lado do nascente, e para o poente reservadas para o nosso serviço agrícola”.²⁴

De acordo com o vigário, as cinco temáticas apontadas pelos índios relativas às ações negativas do diretor do aldeamento eram verídicas. A fim de reiterar os conflitos entre índios e diretor, o padre afirmou que os Carnijó “não se sujeitavam a diretor, que fosse da família do senhor tenente coronel José de Afro Maranhão [pai de Lourenço Maranhão], e assim o tem cumprido, pois acham-se dispersos desde que foi nomeado o senhor alferes Lourenço”. Além disso, ele declarou que mesmo os lugares apossados por índios estavam sendo arrendados, desrespeitando o acordo feito entre os Carnijó e um de seus diretores.²⁵

Cerca de um mês depois, de posse desse atestado e com a anuência de uma importante figura da igreja local, os índios dirigiram uma representação em forma de abaixo-assinado ao diretor geral, solicitando a demissão

do diretor da aldeia. Nesse documento, todas as assertivas tomadas como verídicas pelo vigário aparecem como acusações contra Lourenço Maranhão, sendo legitimadas por uma aliança interétnica que permitira às demandas e aos argumentos dos índios chegar a uma instância mais elevada do governo, a diretoria geral de índios da província.²⁶

A aliança dos Carnijó com não índios não se encerrou no posicionamento do vigário. A petição foi assinada por 60 índios, acompanhados da concordância de 26 não índios, que assinaram a pedido dos primeiros, provavelmente para conferir mais força e legitimar as demandas indígenas. Além da aliança interétnica, podemos perceber, no início da petição, como os índios, mesmo valendo-se de um provável intermediador que tenha escrito o documento, apresentam-se diante do governo e como entendem a relação de tutela, utilizando-se de conceitos fundamentais da legislação indigenista:

Nós, abaixo-assinados, índios da Aldeia de Ipanema, vimos *submissa e confiadamente* perante Vossa Excelência representar contra o atual Diretor parcial; e só de Vossa Excelência, como nosso Diretor Geral e *protetor nato dos infelizes curatelados*, que ora se acham em presença de Vossa Excelência, podemos encontrar remédio do mal que nos aflige, e atenção à súplica que fazemos, e as razões que nos movem a pedir merecidamente a *demissão do atual Diretor parcial desta aldeia*. Os abaixo-assinados, excelentíssimo senhor, *sempre têm sido submissos à lei, e respeitadores de seus superiores*; e somente por verem iminente o perigo, que os ameaça, e o mal que vem profligá-los, é que tomam a firme resolução de vir mesmo perante Vossa Excelência protestar contra a autoridade, de que, sobre eles, se acha revestido um reconhecido inimigo desta aldeia.²⁷

A citação de um trecho maior do documento se explica porque este apresenta, de diversas formas, como os Carnijó entendem o seu posicionamento em face do Estado e a sua relação com ele na condição de “submissos”, “respeitadores dos superiores” e “infelizes curatelados”. Os conceitos de submissão e curatela também são usados em outros trechos do abaixo-assinado, em que os índios afirmam que um “inimigo da aldeia” é obrigado a “zelar e propugnar os seus curatelados”.

24 Requerimento de atestado do capitão dos índios da aldeia do Ipanema, João Correa Caboré, para o vigário de Águas Belas, Antônio Eustáquio Alves da Silva. 30/1/1864. Apeje. Série Petições Índios (séculos XIX–XX), fls. 51–52v.

25 Ibid., grifos adicionados.

26 Abaixo-assinado dos índios da aldeia do Ipanema contra o diretor parcial da aldeia, Lourenço Bezerra de Albuquerque Maranhão, para o Diretor Geral. Fevereiro de 1864. Apeje. Série Petições Índios (séculos XIX–XX), fls. 53–57v.

27 Ibid., grifos adicionados.

Sobre os arrendamentos e o acordo firmado entre os índios e um antigo diretor geral (não identificado) para que fosse aforada apenas parte do terreno da aldeia, deixando-se o restante para o uso indígena, eles informam que Lourenço Maranhão:

diz em alto e bom som – que não está para fazer vontade a caboclos, e esse terreno destinado aos nossos serviços tem sido arrendado a torto e a direito, e nem ao menos são requisitadas as posses e serviços dos mesmos índios! Oh! Excelentíssimo senhor! Não há meio mais positivo para nos arrear de nossos domicílios, e concalcar [sic] os nossos direitos!”²⁸

De acordo com o atestado solicitado ao vigário no que se refere à mesma questão da divisão de terras do aldeamento e o seu arrendamento, vemos que os “nossos direitos”, reclamados pelos Carnijó no abaixo-assinado, referem-se “às terras de nossa doação” reivindicadas pelo capitão dos índios João Correa Caboré.²⁹ Mesmo sem haver maiores indicações na documentação, podemos inferir que esse direito se refere à doação de uma légua de terra em quadra para cada missão composta por cem casais, doação feita entre 1700 e 1705, por meio de alvarás régios³⁰ que modificaram os espaços físicos das aldeias já estabelecidas e as relações entre os índios e os não índios que as habitavam.

Apoiados nas ideias de submissão ao Estado e de proteção e curatela por parte dos diretores, bem como em seus direitos sobre as terras doadas ainda no período colonial, os Carnijó mostram não só sua situação diferenciada como coletividade indígena, mas também conhecimento e apropriação da legislação indigenista do século XIX. Essa situação, ao contrário de revelar exclusivamente um processo de aculturação ou perda de bens materiais, indica como esses índios se apropriaram de leis, políticas governamentais e acordos para demandar seus direitos, em particular no que tocasse à administração de suas terras.

As desavenças com o diretor parcial Lourenço Maranhão não se restringiram ao uso não autorizado das terras da aldeia. A petição informa que ele fazia parte de uma família que, havia muitos anos, perseguia os índios do aldeamento

do Ipanema. Teria sido gente a mando de Lourenço Maranhão que causara os problemas das eleições de 31 de dezembro de 1860, ao dizer que “havia de pisar tripas de caboclos”. Todas essas informações parecem confirmar que o repúdio à nomeação de Lourenço Maranhão para diretor da aldeia ocorreu principalmente em virtude das desavenças que a família deste teve com os índios.³¹

As posses e a posição política da família de Lourenço Maranhão não eram fatores que poderiam ajudá-lo a classificar-se como um diretor parcial segundo as sugestões do barão dos Guararapes, já que os interesses por terras e pelos cargos públicos locais eram constantes entre seus parentes. Sua família possuía terras na região do Ararobá, próxima a Águas Belas, desde o fim do século XVIII, e alguns de seus membros eram comandantes da guarda nacional e, por isso, exerciam grande influência sobre as elites da região (Barbalho, 1982, vol. 9: 137–8).

A resposta ao abaixo-assinado dos índios não tardou a chegar. Tão logo Lourenço Maranhão tomou conhecimento das acusações, redigiu sua réplica e a remeteu ao diretor geral de índios. Nela, destacou os pontos que acreditava legitimar sua posição ou lhe trazer algum benefício, direcionando toda a sua argumentação para o ataque contra aqueles que eram signatários da petição em conjunto com os índios. Lourenço de Albuquerque Maranhão ressaltou as brigas políticas com “desafeiçoados” de sua família, que utilizaram os índios como “instrumentos de seus interesses”. Tais desavenças também se traduziram na disputa pela “proteção” que deveria ser garantida aos índios, sendo considerada pelo diretor uma oposição direta, em que de um lado estariam “autoridades superiores”, “poderes competentes” ou “naturais protetores”, e do outro “lobos disfarçados em ermitões”, que procuravam a “perdição moral dos índios”.³²

Na resposta de Lourenço Maranhão, estava em jogo, entre outras coisas, a disputa pela função de tutor dos índios Carnijó e os possíveis benefícios daí advindos, pois, segundo ele, Cesáreo Augusto Peixoto, um dos signatários da petição, estava interessado em assumir o cargo de diretor do aldeamento e, por isso, teria apoiado e se aliado aos índios. As disputas por esse cargo ocorreram entre inimigos políticos, cujo sucesso na carreira política podia ser alcançado ao subjugar ou se aliarem aos índios.

28 Ibid., grifos adicionados.

29 Requerimento de atestado do capitão dos índios da aldeia de Ipanema, João Correa Caboré, para o vigário de Águas Belas, Antônio Eustáquio Alves da Silva. 30/1/1864. Apeje. Série Petições Índios (séculos XIX–XX), fls. 51–52v.

30 Informação Geral da Capitania de Pernambuco, 1749 (*Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 28, 1908, p. 393–4).

31 Abaixo-assinado dos índios da Aldeia de Ipanema contra o diretor parcial da aldeia, Lourenço Bezerra de Albuquerque Maranhão, para o Diretor Geral. Fevereiro de 1864. Apeje. Série Petições Índios (séculos XIX–XX), fls. 53–57v.

32 Ofício do diretor da aldeia de Ipanema, Lourenço Bezerra de Albuquerque Maranhão, para o diretor geral dos índios, o barão dos Guararapes. 22/2/1864. Apeje. Série Petições Índios (séculos XIX–XX), fls. 58–67.

É difícil pensar que os Carnijó estivessem sendo manipulados seja pelo diretor do aldeamento, seja pelo vigário. A petição mostra a utilização pelos índios de um instrumento para reclamar de um diretor cuja autoridade não reconheciam, chegando a solicitar a sua demissão. E a aliança com Cesáreo Augusto Peixoto evidencia as suas escolhas políticas num momento específico, o que sugere a intenção de alcançarem alguns benefícios quando o indivíduo apoiado conseguisse o cargo, podendo estes serem concretizados na melhor administração das terras, na interrupção das perseguições realizadas por membros da elite local ou em privilégios políticos e materiais.

Sobre as eleições de 31 de dezembro de 1861, Lourenço Maranhão apontou também como culpados os signatários não índios da petição. Ao acusar seus inimigos, ainda não identificados, afirmou:

[...] são esses os verdadeiros responsáveis; esses os reais inimigos e perseguidores de índios, pois que os arrastaram ao crime e ainda hoje os pervertem introduzindo em suas fileiras germens provocadores de desmoralização!³³

Ao final do documento, Lourenço Maranhão enfim aponta quem eram seus inimigos, os quais, em toda a sua argumentação, figuram como “aliciadores imorais, corrompidos e para fins reprovados dos índios dessa aldeia”. Supostos autores de diversos crimes e de possuírem conduta “imoral”, são indicados por Lourenço Maranhão como adversários seus Cesáreo Augusto Peixoto, Antônio Eustáquio Alves da Silva, vigário de Águas Belas, e o alferes João Francisco da Cunha.³⁴ A defesa de Lourenço Maranhão das acusações descritas no abaixo-assinado se baseou, portanto, na denúncia de seus inimigos, que disputavam a política local e a administração dos índios, sobre os quais deveria recair a “proteção” estatal.

Cabe neste momento estabelecer algumas relações entre fatos relacionados tanto na petição dos índios quanto na resposta do diretor parcial, já que eles podem ajudar a esclarecer o posicionamento dos índios nas eleições de 1860 e a perseguição empreendida pelo próprio Lourenço Maranhão. Em ambos os documentos, fala-se de uma pescaria que alguns índios teriam feito num poço do rio Ipanema em 1849 e na qual haviam sido reprimidos por membros da família de Lourenço Maranhão, pois teriam usado ervas que envenenavam o gado quando este bebia a água do referido poço. Na petição

dos índios, a família do diretor é acusada de extrema violência e este, em sua resposta, se defende, apontando os prejuízos causados aos criadores de gado pelo método de pescar dos Carnijó.

Levando em consideração o fato de que, muitas vezes, os índios se valiam de alianças interétnicas para se defender ou mesmo fazer reivindicações, é possível levantar a hipótese de que alguns Carnijó envolvidos no golpe eleitoral de 1860 tenham se posicionado ao lado dos liberais para fazer frente aos políticos conservadores que estavam no poder local desde 1857, incluindo-se aí membros da família de Lourenço Maranhão, que já haviam se posicionado a favor dos conservadores em outros momentos. Tais políticos contavam com o apoio dos governos provincial e central, uma vez que os conservadores reassumiram o poder com mais força em 1848 e 1849 (ao fim da Praieira), permanecendo em seu exercício até meados da década de 1860, o que justifica inclusive a forte repressão empreendida contra os liberais e os índios envolvidos no golpe em Águas Belas.

Pelo jogo político e de responsabilidades sobre o evento descrito nos documentos, percebe-se que a disputa pelos cargos públicos se dava entre membros dos partidos liberal e conservador em Águas Belas, e da influência que estes poderiam exercer sobre os índios, sob a prerrogativa de protegê-los e, assim, terem numerosos aliados ou mesmo conseguirem acesso às terras do aldeamento.

Depois de Lourenço Maranhão ter ocupado o cargo de diretor parcial, outros indivíduos que assumiram a função reafirmariam a ideia de decadência da aldeia pelo abandono e a invasão das terras, e igualmente pela dispersão dos índios, que se encontravam em outros termos. Em 1871, assumiu o posto de diretor da aldeia Adrião Rodrigues de Araújo, indivíduo que construiu a carreira política e sua influência local calcadas no preenchimento de cargos públicos e na posse de terras dentro do aldeamento do Ipanema. Em razão dos conflitos com os índios, logo passaria a ter o provimento do cargo de diretor parcial contestado. O maioral (índio líder de seu grupo) dos Carnijó, José Romão de Vasconcelos, dirigiu um ofício a Adrião Araújo, informando que a revista no aldeamento não poderia ser realizada; antes era necessário reunir todos os índios pertencentes àquela aldeia, para que fosse reconhecido por eles como diretor parcial,³⁵ assertiva que demonstra a necessidade de que os índios aprovassem a indicação do indivíduo que fosse encarregado de tal cargo.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Ofício do maioral dos índios da aldeia do Ipanema, José Romão de Vasconcelos, para o diretor da aldeia do Ipanema, Adrião Rodrigues de Araújo. 7/5/1871. Apeje. Diversos II, vol. 19. Diretoria de Índios (1861-1871), fl. 182.

Em resposta, o diretor parcial escreveu ao presidente da província, informando que a sua nomeação estava sendo contestada porque ele estaria reprimendo crimes praticados pelos índios, como os de latrocínio e morticínio. A aldeia, em sua opinião, era composta de “uma orla de índios em número de quarenta, pela maior parte do quilate do Maioral”. Liderados por João Romão, os Carnijó estariam relutantes às ordens do diretor, perdendo-se a disciplina que convinha à aldeia. Segundo suas informações, “um grupo de dez índios criminosos de morte, os quais capitaneados pelo Maioral há pouco, dizem ter assaltado a casa de um pacífico habitante”, sendo o motivo de impugnarem seu mandato o fato de que ele não compactuava com atos como o apresentado.³⁶

Um ofício redigido pelo diretor geral Francisco Alves Cavalcanti Camboim, em junho de 1871, endereçado ao vice-presidente da província, é elucidativo sobre as disputas ocorridas entre índios Carnijó e seu diretor parcial. Segundo o diretor geral, “a relutância que os índios apresentam em obedecer ao diretor da aldeia de Panema” era “proveniente de antigas indisposições com a família do mesmo diretor.” Dessa forma, “os índios, cheios de prevenção, recusam-lhe a devida obediência, a ponto de estarem dispostos a abandonar a aldeia”.³⁷

Com a extinção do aldeamento do Ipanema, tornou-se ainda mais aparente a cobiça de Adrião Rodrigues de Araújo. Em 1877, ao ser realizada a divisão do terreno em lotes, seu nome aparece como um dos posseiros da área e, provavelmente, proprietário de engenho de fabricar rapadura.³⁸

Diante das petições e dos abaixo-assinados contra diretores do aldeamento, bem como das alianças interétnicas, percebemos que esses foram caminhos que os índios Carnijó utilizaram por meio da apropriação de significados, símbolos e também da burocracia imperial para reclamar de abusos de autoridades locais e tentar garantir seus direitos sobre um território que já tinha sido extremamente modificado. É evidente a utilização de estratégias variadas por esses índios, como a articulação de redes sociais, de alianças e a

36 Ofício do diretor da aldeia do Ipanema, Adrião Rodrigues de Araújo, para o presidente da província, Manoel do Nascimento Machado Portella. 21/6/1871. Apeje. Diversos II, vol. 19. Diretoria de Índios (1861–1871), fls. 178–180.

37 Ofício do diretor geral interino de índios, Francisco Alves Cavalcante Camboim, para o vice-presidente da província, Manoel do Nascimento Portella. 23/6/1871. Apeje. Diversos II, vol. 19. Diretoria de Índios (1861–1871), fl. 183.

38 Relatório sobre o extinto aldeamento do Ipanema. janeiro/1877. Apeje. Série Registro de Terras Públicas, vol. 17 (1858–1878), fls. 391–392.

utilização de correspondência legítima, para contestar ações de diretores da aldeia que simplesmente não eram reconhecidos por eles, devido ao histórico de perseguição e conflitos.

De acordo com o aqui abordado, as demandas sobre a forma de administrar e organizar o território da aldeia – principalmente quando se tem em vista o desenvolvimento da cidade de Águas Belas em seu interior – sugerem como esses índios reformularam sua cultura e identidades em contato com outros índios e não índios, a ponto de reconstruírem sua estreita relação com o território durante o século XIX.

Em função de alguns elementos e de sua própria reelaboração identitária, dificilmente apreendidos diretamente na documentação analisada, mas sugeridos pela análise da dinâmica social local, os Carnijó continuaram a ser identificados como uma coletividade indígena e a realizar alianças interétnicas, a despeito da extinção de seu aldeamento e das várias perseguições empreendidas por políticos, delegados e fazendeiros em fins do século XIX e no início do século XX.

Alianças indígenas e a formação do município de Águas Belas

Após o processo da extinção do aldeamento do Ipanema e do envio das petições e abaixo-assinados supracitados, iniciou-se a transformação do povoado de Águas Belas em município, bem como se intensificou a utilização de alianças com não índios pelos Carnijó em torno das disputas pelos cargos políticos então criados. Esse processo teve início com a elevação do povoado à categoria de vila, desmembrada do Termo de Buíque em 1872.³⁹ No mesmo ano, a Câmara municipal entraria em funcionamento numa casa doada pelo proprietário de terras Constantino Rodrigues Lins de Albuquerque e por sua esposa.⁴⁰

É importante ressaltar que, no final do século XIX, havia uma troca de indivíduos pelos cargos políticos locais, fazendo com que alianças e rixas fossem feitas e desfeitas de acordo com a situação e os interesses envolvidos, inclusive em relação aos índios e seus terrenos. Antigos diretores do aldeamento ou

39 Ofício do presidente da Câmara Municipal, Constantino Rodrigues Lins de Albuquerque, para o presidente da província, Henrique Pereira de Lucena. 17/06/1873. Apeje. CM, vol. 64, fl. 461.

40 Ofício de Constantino Rodrigues Lins de Albuquerque para o presidente da província, João José de Oliveira Junqueira. 27/1/1872. Apeje. Diversos II, vol. 28, fl. 19.

membros de suas famílias facilmente passavam a ocupar cargos de delegado, subdelegado, juiz de paz, demonstrando que dirigir um aldeamento podia ser um degrau na vida política de um membro da elite local. Um cargo desses despertava ainda mais o interesse dos indivíduos, porque nele podiam auferir também benefícios diretos da administração da aldeia, como o controle e o uso indevido da renda dos aforamentos ou a legitimação da posse de parte de terras, de acordo com privilégios concedidos pela lei de terras de 1850.

Durante a década de 1890, as disputas entre membros das elites locais se concentraram em torno das alianças que poderiam estabelecer com diferentes grupos de índios Carnijó. Indivíduos com propriedades vizinhas ao aldeamento ou mesmo inseridas nele entraram em disputa pelos cargos políticos de prefeito ou membro da Câmara municipal, valendo-se de negociações feitas com grupos de índios para desestabilizar politicamente seus inimigos, seja ameaçando-os, seja cometendo crimes.

Em outras palavras, os Carnijó faziam escolhas e se posicionavam a favor ou contra determinado político, segundo as possibilidades de auferir benefícios dessas relações, fossem estes materiais ou relativos à influência política na localidade. Por outro lado, políticos provenientes das elites águas-belenses mantiveram relações ambíguas com os Carnijó, baseadas em perseguições e alianças situacionais, e tendo em vista as terras que estes ainda ocupavam. Mesmo após a extinção oficial do aldeamento, uma das alternativas adotadas por fazendeiros locais, no intuito de alcançar seus intentos sobre o território, era dispersar os índios por meio da destruição das casas de palha ou dos barracos nos quais ainda habitavam.

Inseridos nessa dinâmica, grupos de índios Carnijó aparecem com frequência na documentação da delegacia de polícia de Águas Belas, haja vista muitos deles terem sido acusados de vários crimes no povoado e em localidades vizinhas, em virtude das alianças que mantinham com políticos. Na descrição dos conflitos, sempre se ressaltam intrigas entre políticos inimigos, nas quais os diferentes grupos de índios se posicionavam. Tal situação de dependência entre índios e não índios nas lutas por cargos públicos sugere, portanto, divisões internas à própria coletividade Carnijó, que, apesar de reconhecida pela população águas-belense como "índios do extinto aldeamento do Ipanema", possuía facções internas que escolhiam apoiar um ou outro dos grupos que se hostilizavam politicamente.

As relações entre os membros da elite local e a composição de alianças ou hostilidades podem ser observadas nas indicações e nos provimentos dos cargos da municipalidade, pois o exercício destes deixa ver não só redes de ajuda e confrontos políticos, como também diversos interesses em relação aos índios e às suas terras.

Adrião Rodrigues de Araújo, o já citado diretor do aldeamento do Ipanema, fez carreira política em Águas Belas, valendo-se dos vários cargos que ocupou e da influência que utilizava com base neles. Antes de o aldeamento ser extinto, foi acusado de estar em situação irregular por ocupar concomitantemente os cargos de segundo juiz de paz e segundo suplente de delegado.⁴¹ Nos anos de 1892 e 1893, exerceria a função de delegado de Águas Belas, fazendo diversas acusações contra um grupo de índios, que seriam criminosos e teriam fazendeiros como aliados.

Em 1892, mais de dez anos depois da extinção do aldeamento, a preocupação recorrente do delegado Adrião Araújo era com o comportamento e os crimes praticados pelos índios. Nesse ano, os índios teriam iniciado um conflito entre eles, no qual a patrulha encarregada do policiamento da feira livre precisou intervir. O delegado conseguiu por fim à luta, mas os índios se refugiaram na casa do subdelegado José Lourenço de Oliveira Marques, onde provavelmente se armaram de bacamarte para continuar a luta com o corpo policial. Segundo Adrião Rodrigues, os índios se encontravam aliados pelo subdelegado, pelo ex-comissário Nicolau Cavalcanti de Siqueira e pelo ex-delegado de polícia Salustiano Cavalcante de Albuquerque Araújo, que os incitavam constantemente à desordem. Por isso:

a necessidade da dispersão dos índios do extinto aldeamento do Ipanema, os quais, como elementos anárquicos, acham-se reunidos fora desta vila e constituem uma ameaça constante à ordem e às autoridades e agora mais do que nunca torna-se urgente essa dispersão.⁴²

Em termos como esses, o delegado Adrião Araújo afirmava também em outros documentos que a melhor saída para findar os crimes praticados pelos índios aliados a Nicolau Cavalcanti de Siqueira seria dispersá-los para outros lugares, não tendo sido suficiente a extinção oficial de seu aldeamento.

O inimigo político de Adrião Araújo, Nicolau Cavalcanti de Siqueira, era importante figura local, oriunda de família com propriedades em Águas Belas. Ocupou vários cargos políticos na localidade, em que utilizou estratégias

41 Ofício do delegado de Águas Belas, Constantino Rodrigues Lins de Albuquerque, para o chefe de polícia da província, Antônio Francisco Correia de Araújo. 15/7/1872. Apeje. SSP, vol. 11, fl. s/n.

42 Ofício do delegado de Águas Belas, Adrião Rodrigues de Araújo, para o Questor do estado, Júlio de Mello Filho. 2/10/1892. Apeje. SSP, vol. 13, fl. s/n.

diversas, mas principalmente a de alianças com grupos de índios Carnijó que, provavelmente, se dispunham a atender às suas solicitações de serviços. Pela documentação, não é possível perceber que interesses os índios aliados a Nicolau Siqueira poderiam atingir, mas é improvável que fossem manipulados ou estivessem nessa situação passivamente, pois escolheram aliados entre fazendeiros locais e, em situações de risco, procuravam se refugiar e buscavam a proteção de autoridades.

De acusado de protetor de índios criminosos, Nicolau Cavalcanti de Siqueira passou a delegado de polícia em 1894,⁴³ enquanto era presidente do Conselho de Intendência Municipal de Águas Belas (órgão equivalente à Câmara municipal).⁴⁴ No ano seguinte, tornou-se prefeito, permanecendo nesse cargo até 1897.⁴⁵ Nessas funções, Nicolau Siqueira se valeu de sua influência política, da qual também gozava seu pai, Salustiano Cavalcanti de Albuquerque Araújo, que foi prefeito em 1892 e 1894, para negociar com índios acusados de crimes em situações específicas e também para manter outros membros de sua família em funções importantes na municipalidade.

Por meio dessa breve exposição sobre os cargos ocupados por Nicolau Siqueira, pode-se perceber que ele se manteve em cargos de direção da cidade de Águas Belas por vários anos. A influência da família Araújo e o favorecimento ocorrido entre seus membros mostram que o grupo de índios aliados a Nicolau Cavalcanti de Siqueira e acusados de crimes de homicídio e roubo conseguira negociar benesses e proteção com indivíduos fortes e localmente muito importantes. Denúncias realizadas pelos delegados de Águas Belas, em especial Adrião Rodrigues de Araújo, também mostram que o próprio Adrião e a família Araújo disputavam cargos municipais articulados entre si, implicando rendimentos e, principalmente, influência. Inseridos nesse campo de disputas, os índios Carnijó escolhiam com quem negociar, envolvendo-se de maneira intensa nos destinos políticos de Águas Belas, ou seja, na condição de elementos de instabilidade política na cidade, os Carnijó se utilizaram de alianças partidárias para alcançar interesses próprios e fazer frente aos inimigos políticos de seus aliados.

43 Ofício do delegado de Águas Belas, Salustiano Cavalcante de Siqueira, para o Questor Policial do estado, Júlio de Mello Filho. 1/1/1894. Apeje. SSP, vol. 13, fl. s/n.

44 Cf. 15/1/1894. Apeje. IM, vol. 12, fl. 18.

45 Ofício do prefeito de Águas Belas, Nicolau Cavalcante de Siqueira, para o governador do estado, Alexandre José Barbosa Lima. 15/11/1895. Apeje. PM, vol. 8, fl. 14. Consulta do prefeito de Águas Belas, Nicolau Cavalcanti de Siqueira, ao governador do estado, Joaquim Correa de Araújo. 6/2/1897. PM 09, fls. 8-9; 18/07/1896, PM 10, fl. 21.

Por intermédio das diferentes estratégias utilizadas pelos Carnijó entre as décadas de 1860 e 1890, entre as quais petições, abaixo-assinados e alianças intrínsecas situacionais, percebemos como esses índios se inseriram nas redes políticas da cidade e na dinâmica local, levando-nos a questionar o discurso sobre seu desaparecimento e inexpressividade política, afirmados por determinadas autoridades como justificativa da extinção do aldeamento do Ipanema. Ao fazer acordos com não índios e utilizar instrumentos administrativos para levar demandas às autoridades provinciais, os Carnijó continuavam a ser identificados na documentação aqui analisada como um grupo indígena, a despeito de divisões internas, evidenciadas por suas alianças políticas e as constantes transformações identitárias ocorridas no decorrer de séculos de contatos e relações com não índios e outros grupos indígenas. A percepção dessa coesão, tal como percebida nos documentos examinados, sugere a existência de alguns elementos internos ao grupo que podem ter favorecido o seu reconhecimento em face do Estado nacional no início do século xx.

“Antigo aldeamento dos índios” e Ouricuri: antecedentes do reconhecimento

Após os intensos conflitos locais relativos ao provimento de cargos públicos municipais em Águas Belas na década de 1890, foram tomadas iniciativas para que o espaço então habitado pelos Carnijó fosse desocupado, consistindo tal processo na retirada e dispersão dos índios, o que intensificaria a disputa pelas terras entre fazendeiros vizinhos e a municipalidade. Isso, todavia, não ocorreu de forma pacífica ou sem a interferência dos próprios índios e de outras autoridades de Águas Belas.

Já em 1882, ensaiavam-se as formas pelas quais os índios ocupantes dos lotes entregues após a divisão realizada em 1878 seriam retirados da área. Em ofício dirigido ao chefe de polícia de Pernambuco, o delegado de Águas Belas informou que os 26 “abarracamentos” existentes na cidade, ocupados por cerca de 50 índios, tinham sido construídos com autorização do promotor público e do juiz de direito, que, por diversas vezes, afirmara que “jamais consentiria que se privassem os índios de residirem ali, visto serem cidadãos brasileiros”.⁴⁶ Pela proibição do juiz de direito em retirar os índios de seus

46 Ofício do Delegado de Águas Belas, Joaquim [?], ao Chefe de Polícia da Província de Pernambuco, Joaquim da Costa Ribeiro. 23/6/1882. Apeje. Série SSP 12, fl. s/n.

barracos e do espaço onde residiam, podemos inferir que esse era o objetivo de alguns indivíduos na cidade.

Outras tentativas se seguiram, das quais uma é bem característica dos arranjos políticos locais. Em 1908, Nicolau Cavalcanti de Siqueira, membro da já referida família Araújo, arrendou toda a extensão territorial do extinto aldeamento por dez contos de réis no período compreendido entre 1908 e 1914.⁴⁷ Levando-se em conta seu histórico de aproximação com os Carnijó e o fato de ter ocupado vários cargos públicos, que lhe conferiram larga autonomia em âmbito municipal, é provável que Nicolau Siqueira tenha conseguido negociar espaços junto aos índios e também ao governo do Estado, encabeçado por Sigismundo Gonçalves, a ponto de conseguir a posse das terras do extinto aldeamento, inclusive daqueles lotes ocupados legitimamente pelos índios que os tinham recebido.

Em 1914, com o término do arrendamento de Nicolau Siqueira, a disputa pelas terras do extinto aldeamento passaram a ser travadas entre o município de Águas Belas e o estado de Pernambuco, estendendo-se pela década de 1920. De acordo com o prefeito águas-belense César Montezuma de Oliveira, em 1909 o Congresso votou a lei orgânica dos municípios, na qual se lê a disposição de que as terras devolutas deveriam pertencer a estes. Assim, tendo o arrendamento em discussão findado durante a vigência de seu mandato, César Montezuma convidou todos os moradores dos terrenos do extinto aldeamento do Ipanema a pagar as rendas na prefeitura, concluindo o período de posse de Nicolau Siqueira.⁴⁸

Em 1914, todavia, o governo estadual mudou, passando a ocupar o cargo de governador Emídio Dantas Barreto, que deu disposições diferentes em relação aos terrenos. Após ter recebido diversas reclamações de representantes dos índios, o governador dispôs o seguinte:

Oficie-se ao prefeito do Município de Águas Belas, recomendando-lhe que faça respeitar a situação em que se acham os atuais descendentes dos índios residentes nas terras que constituíram o antigo aldeamento do Ipanema, que embora já não lhes pertençam pela extinção do aldeamento, passaram ao domínio do Estado pelo art. 64 da Constituição Federal, uma vez que

47 Ofício do Prefeito de Águas Belas, César Montezuma de Oliveira, ao Secretário do Interior, Justiça e Obras Públicas do Estado de Pernambuco, Heitor da Silva Maia. 11/4/1914. Apeje. Pm, vol. 17, fl. 396-396v.

48 Ibid.

nada ainda resolveu o Estado sobre elas e não há motivos para serem dispensados os seus atuais habitantes e menos ainda para beneficiar outros em prejuízo deles.⁴⁹

O argumento do governador de Pernambuco se sustentava na primeira Constituição Republicana, de 1891, que dispôs em seu artigo nº 64: “pertencem aos Estados as minas e terras devolutas situadas nos seus respectivos territórios”.⁵⁰

O recurso a esse artigo da Constituição se apoiava, pois, na condição de devolutas das terras das aldeias que foram extintas nas décadas de 1870 e 1880, cabendo aos estados a posse de suas riquezas e de sua extensão territorial. Assim, embora o prefeito tenha solicitado o pagamento dos arrendamentos aos posseiros, revertendo-se as rendas para a prefeitura, as terras, tendo em vista a disposição do governador do estado, que era o representante da instância governamental possuidora legal delas, foram devolvidas aos índios que as ocupavam anteriormente.

No mesmo período, todavia, uma lei municipal instituía a retirada dos casebres de palha existentes no perímetro urbano da cidade, incluindo-se entre eles todos os de posse dos Carnijó. Além do objetivo de desocupar a área em razão dos interesses de fazendeiros, alegou-se como causa da lei a higiene pública como um bem maior a ser alcançado pelo deslocamento dos índios e a destruição de seus casebres. A partir de então, foram feitas denúncias de saques e assaltos nas casas dos índios que ainda se encontravam na área do aldeamento.

O delegado de Águas Belas, Apolinário Bezerra de Albuquerque, fez um auto de perguntas a quatro pessoas da cidade, entre as quais um capitão, um professor público e um juiz, para apurar essas denúncias de saques. Todos os interrogados negaram que tivessem ocorrido saques na extinta aldeia dos índios, tendo afirmado que, diante da imposição da lei de retirada dos casebres, os índios se haviam deslocado de boa vontade para o município de Santana do Ipanema, em Alagoas. Foram aconselhados por Ernesto Maranhão e

49 Ofício do governador Dantas Barreto, 1914, citado em Relatório de Rafael Xavier para o Secretário da Agricultura, Comércio, Indústria, Viação e Obras Públicas do Estado de Pernambuco, Samuel Hardman. Serviço de Arquivos/Museu do Índio. Microfilme 184, ft. 624.

50 Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 24 de fevereiro de 1891. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm. Acesso em 2 de outubro de 2009, grifos adicionados.

Constantino Rodrigues Lins de Albuquerque a abandonar seus casebres, que eram no máximo 40 provavelmente, de acordo com o testemunho do professor Manoel Tarquino Leopoldino dos Santos.⁵¹

Já o juiz Samuel Ramos de Farias informou que:

passando pelo ex-aldeamento dos índios notou um *lugar infecto* cheio de palhas velhas e perguntando o que era aquilo, disseram-lhe que tinha sido o *antigo aldeamento dos índios* que, de acordo com o atual prefeito, em virtude de uma lei Municipal que os desapropriara, retiraram-se satisfeitos para o município de Santana do Ipanema, estado de Alagoas, que esta lei foi criada não visando interesse particular nem político e somente como *medida profilática* porquanto é geralmente conhecido que *os índios em sua maioria são imundos, podendo a qualquer hora desenvolver-se uma epidemia de mau caráter*.⁵²

O comerciante José de Mello Malta tinha opinião similar à do juiz, pois disse que:

a aldeia que estava edificada no oitão de sua casa comercial, e que muitas vezes não podia suportar a *fedentina que exalava dos casebres*, que tendo o Conselho Municipal votado uma lei mandando retirar este *montão de imundices* do perímetro desta cidade foi um ato de justiça porque ficou a população da mesma mais satisfeita por ser uma *medida de higiene*.⁵³

Os dois indivíduos abordados pelo delegado consideraram o deslocamento dos índios e a destruição dos casebres uma medida profilática, utilizando-se do conceito de higiene pública, que exigia ações imediatas do Estado. Nesse período, sob argumentos similares, relacionados à necessidade de garantir a saúde e a salubridade aos espaços públicos, primordialmente nas cidades, as principais capitais brasileiras passaram por reformas urbanas que mudaram seu traçado arquitetônico original e empreenderam maior controle sobre as camadas populares, perpetuadoras de um estilo de vida

51 Auto de perguntas feito pelo Delegado de Águas Belas, Apolinário Bezerra de Albuquerque, aos cidadãos Prof. Manoel Tarquino Leopoldino dos Santos, Bacharel Samuel Ramos de Farias, Major Octávio Euthymio César de Araújo e Capitão José de Mello Malta. 7/5/1914. Apeje. SSR, vol. 15, fl. s/n.

52 Ibid., grifos adicionados.

53 Ibid., grifos adicionados.

considerado insalubre. O pensamento higienista seria a mola mestra para as transformações formuladas e implantadas, em associação com o pensamento tanto sanitário quanto médico, imprescindíveis à ordenação da sociedade brasileira então pretendida (Lopes, 2003: 29).

Ao ter as reformas urbanas europeias como moldes a serem seguidos, médicos, sanitaristas e engenheiros passaram a atacar as camadas populares que ocupavam prédios e casas transformadas em cortiços nos centros das principais cidades. As moradias populares foram os principais alvos, já que eram consideradas fontes de epidemias, como as que assolavam o país desde o fim do século XIX: febre amarela, varíola e cólera (: 30).

Tais medidas tomadas para “extirpar da cidade enferma os agentes patológicos” normalmente é associada à repressão e ao deslocamento dos centros urbanos para as periferias de grande massa de negros e seus descendentes (: 30), mas o que se pode perceber em Águas Belas, no mesmo período, é que essas medidas foram impostas também aos índios e às pessoas que eram tidas como seus remanescentes, devido ao tipo de moradia que ocupavam e às acusações de “imundície” e “fedentina”. As informações fornecidas pelo comerciante e pelo juiz apresentam ainda maior grau de aceitação pela autoridade policial por estarem baseadas em lei municipal, criada para deslocar os índios de sua morada habitual e de direito desde a extinção do aldeamento do Ipanema e da doação dos lotes. Mesmo que Águas Belas não tenha passado por reformas profundas em seu traçado urbanístico e em seu sistema público de saúde, a retirada dos índios e a destruição dos casebres foram sugeridas e descritas por pessoas que se não observaram pessoalmente as transformações nas capitais brasileiras, ao menos tiveram notícias delas pelos jornais da época.

Associada à falta de higiene e à destruição dos casebres, várias autoridades passaram a atacar também o principal ritual dos Carnijó, o Ouricuri, um ritual de reclusão religiosa completamente proibido para não índios e outros índios que não fossem Carnijó, e que hoje é praticado pelos Fulni-ô.⁵⁴ Devido ao mistério que envolve essa prática, várias autoridades policiais da cidade passaram a acusar os índios de se envolverem na ocorrência de crimes durante o período do ritual, chegando mesmo a proibir a sua realização.

Em 1864, quando os índios reclamaram dos abusos cometidos pelo diretor do aldeamento, Lourenço Maranhão, informaram que este e sua família

54 A prática do Ouricuri foi relatada em documentação do século XIX, mas sem maiores esclarecimentos, além das informações abordadas neste artigo.

os agrediram duas vezes quando estavam reunidos no sítio Ouricuri, área onde era realizado o ritual de mesmo nome.⁵⁵ Já no início do século xx, o índio Francisco Pereira Ribeiro solicitou ao delegado de Águas Belas que retirassem os ocupantes das terras do aldeamento extinto, mesmo os que pagavam arrendamento, pois havia muitos anos estavam apossados dos lotes. O índio também comunicou que se retiraria com cerca de 80 outros índios para o lugar denominado Ouricuri, distante de Águas Belas cerca de seis ou oito quilômetros. Segundo o delegado, nesse lugar os índios praticavam “furtos nas criações dos habitantes deste município. Razão porque os meus antecessores já haviam proibido a reunião desses índios em tal lugar”. E sobre a situação dos não índios, informou que, “durante o tempo em que os índios se conservam no tal Ouricuri, fica a população deste município privada de passar por aquele lugar ou suas imediações, incorrendo em risco de vida toda e qualquer pessoa que por ali passar”.⁵⁶

Em outro momento, em 1911, o então delegado faz uma breve descrição do que ele acreditava acontecer durante o ritual. Antes, informa que o Ouricuri era “um matagal completamente desabitado” e que, quando os índios estavam reclusos, chegando a ficar assim por alguns meses, se tornava “impossível a aproximação de qualquer pessoa no mesmo lugar, sendo espaçadas as que por imprudência ou ignorância tentam fazê-lo”. Mais à frente no ofício, ele diz:

logo começam a aparecer continuados furtos de animais dos criadores deste município, cujos furtos só a eles podem ser atribuídos, visto que só se dão tão continuamente, como já se tem visto, quando os mesmos índios se acham naquele lugar entregues à prática de seu culto misterioso. [...] por isso que há muito as autoridades deste município o proibiram, procurando por este modo não só evitar a perturbação da ordem, como também para garantia da propriedade, que era constantemente prejudicada.⁵⁷

55 Abaixo-assinado dos índios da Aldeia do Ipanema contra o diretor parcial da aldeia, Lourenço Bezerra de Albuquerque Maranhão, para o Diretor Geral. Fevereiro de 1864. Apeje. Série Petições Índios (séculos XIX-XX), fls. 53-57v.

56 Ofício do Delegado de Águas Belas, Bernardo Lucas de Figueiredo, para o Chefe de Polícia do Estado de Pernambuco, Manoel dos Santos Moreira. 2/1/1905. Apeje. SSP, vol. 13, fl. s/n.

57 Ofício do Delegado de Águas Belas, Manoel José da Câmara Pimentel, para o Chefe de Polícia do Estado de Pernambuco. 2/2/1911. Apeje. SSP, vol. 14, fl. s/n.

Assim, vê-se na descrição feita por policiais sobre o ritual Ouricuri que, mesmo em face de proibições expressas e do empenho de autoridades e coronéis locais em inibir a prática, utilizando inclusive a violência, os Carnijó continuaram, durante o início do século xx, a desenvolver seus rituais longe do olhar curioso dos não índios. Se a proibição se deu repetidas vezes, é sinal de que os índios não deixaram de se reunir e de reafirmar alguns dos elementos internos que os faziam manter o sentimento de pertença e de coletividade, mesmo com estreitos laços cotidianos com não índios águas-belenses e diante da proximidade da cidade em relação às terras do extinto aldeamento do Ipanema.

Na mesma oportunidade, outro elemento pode ser apontado como mantenedor da coesão interna ao grupo e componente importante nos processos de transformação de sua identidade: a ocupação de um mesmo território. Mesmo tendo suas terras disputadas pela municipalidade, por fazendeiros e pelo governo estadual, quando a área do extinto aldeamento passou por um processo de higienização permeado por medidas profiláticas, os Carnijó continuaram a ocupar e habitar um determinado espaço. Esse espaço também continuou a ser identificado pelos não índios águas-belenses como o lugar do “antigo aldeamento de índios”,⁵⁸ ou seja, continuou a ser identificado com o aldeamento do Ipanema, razão pela qual quem ali habitava, ocupando casebres de palha e praticando o ritual misterioso, era identificado como índio Carnijó.

Dito de outro modo, a permanência num território específico e a realização de um ritual, tal como relatado na documentação do início do século xx, sugerem a existência de elementos internos de coesão ao grupo Carnijó que contribuíram para o seu reconhecimento como coletividade em face do Estado brasileiro, culminando com a implantação do Posto Indígena General Dantas Barreto em 1924. Além de reelaborações culturais e de suas relações com o território, os Carnijó desenharam e percorreram um caminho inverso ao de invisibilidade criado no final do Oitocentos (Arruti, 1995: 23), em que seu desaparecimento juntamente com a extinção da sua aldeia eram tidos como certos. Nesse caminho, eles conseguiram, valendo-se de suas estratégias de alianças e participação em redes de relacionamentos políticos, o reconhecimento do Estado e a implantação de laços tutelares com o governo, dentro da legislação e dos parâmetros de “indianidade” então em vigor.

58 Auto de perguntas feito pelo Delegado de Águas Belas, Apolinário Bezerra de Albuquerque, aos cidadãos Prof. Manoel Tarquino Leopoldino dos Santos, Bacharel Samuel Ramos de Farias, Major Octávio Euthymio César de Araújo e Capitão José de Mello Malta. 7/5/1914. Apeje. SSP, vol. 15, fl. s/n.

O estudo de um caso particular como o dos Carnijó (ou Fulni-ô, como são contemporaneamente conhecidos) sobre os discursos de desaparecimento associados à extinção da aldeia e, depois, de reconhecimento como coletividade diferenciada no século xx, permite mostrar que tais situações não são necessariamente contraditórias. Ademais, podem fazer parte de uma análise que priorize a dinâmica social e os processos históricos em que esses índios aprenderam a flexibilizar suas ações, relações e culturas, de modo a interagir de forma efetiva na localidade em que viviam, sendo preciso entender a *mistura* como aspecto constitutivo de sua identidade. Tal estudo, ao mesmo tempo, permite retornar aos grandes modelos de miscigenação e homogeneização da sociedade brasileira e repensar a importância e o protagonismo de um povo indígena na formação de uma cidade e de uma região do interior de Pernambuco.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de
(2003) *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- (2005) "Índios, missionários e políticos: discursos e atuações político-culturais no Rio de Janeiro oitocentista". Em: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda B. & GOUVÊA, Maria de Fátima S. (orgs.) *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad.
- ARRUTI, José Maurício
(1995) "Morte e vida no Nordeste indígena". *Estudos Históricos*, vol. 15, Rio de Janeiro.
- BARBALHO, Nelson
(1982) *Cronologia pernambucana: subsídios para a história do agreste e do sertão*. Recife: FIAM/Centro de Estudos de História Municipal. 16 vols.
- BEZERRA, Andrade & BARROS, João Paes de Carvalho
(1925) *A situação das terras do extinto aldeamento de Ipanema, em Águas Belas*. Recife: Estado de Pernambuco.
- CARVALHO, José Murilo de
(1996) "Cidadania: tipos e percursos", *Estudos Históricos*, vol. 18. Rio de Janeiro.

- CARVALHO, Marcus J. M de
(1996) "Os índios de Pernambuco no ciclo das insurreições liberais, 1817-1848: ideologias e resistência", *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, n. 11, Curitiba.
- COSTA, Francisco Augusto Pereira da
(1962) *Anais Pernambucanos*, vol. 5. Recife: Fundarpe, 1983.
- CUNHA, Manuela Carneiro da
(1992) *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: Edusp/Comissão Pró-Índio de São Paulo.
- LOPES, Fátima Martins Lopes
(2005) "Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII". Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco.
- LOPES, Gustavo Acioli
(2003) "A cruzada modernizante e os infiéis no Recife, 1922-1926. Higienismo, vadiagem e repressão policial". Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco.
- MELLO, José Antonio Gonsalves de (org.)
(1873) "Relatório sobre os aldeamentos de índios na província de Pernambuco". Em: *O Diário de Pernambuco e a história social do Nordeste (1840-1889)*, vol. 1. Recife, p. 339-51.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João
(1999) "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 13-42. 2ª. ed.
- RODRÍGUEZ ORDÓÑEZ, Jaime E.
(2005) "Ciudadanos de la nación española: los indígenas y las elecciones constitucionales em El Reino de Quito". Em: VICTORIANO, Marta Irurozqui (org.). *La mirada esquiva: reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolívia, Ecuador y Perú), siglo XIX*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 41-64.
- VASCONCELOS, Sanelva de
(1962) *Os Cardosos de Águas Belas: estudo histórico, geográfico, sociológico e estatístico das Águas Belas e genealógico do seu fundador*. Recife: Arquivo Público Estadual.

Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX)

Estudos antropológicos têm interpretado processos e situações históricas que afetaram os povos indígenas, encarando a positividade societária das dinâmicas interétnicas no passado. O período imperial, todavia, costuma ser tratado como muito negativo para os povos indígenas. O fechamento de muitos aldeamentos é citado como exemplo de seus efeitos nefastos. Em vez de me valer do ângulo da expropriação da terra, gostaria de tomar essa questão, percebendo elementos que ajudem a compreender a história mais recente dos povos indígenas, tendo como foco o estado do Ceará. Não pretendo reconstruir uma linha de continuidade histórica que explique o que vem acontecendo hoje nesse estado. A pesquisa de antropologia histórica elucida processos temporais mais gerais que afetaram povos indígenas, mas não explica os modos atuais de diferenciação étnica – menos ainda a manutenção de fronteiras étnicas –, nem os processos constituintes da etnicidade. Meu interesse pelos aldeamentos indígenas do Ceará imperial responde a inquietações teóricas, mas também técnico-políticas, decorrentes da solicitação de laudos periciais, e a preocupações sociais, pois se refere a posições socialmente variadas a respeito da presença ou não hoje de índios no Ceará. A afirmação e a contestação dessa presença por parte dos mais diversos agentes trataram da historicidade dos grupos indígenas, envolvendo a discussão sobre a autenticidade das demandas culturais e políticas atuais. Assim, faço uma interpretação posicionada dentro desse debate sobre continuidade e descontinuidade étnicas, buscando mostrar outro entendimento possível do que se definiu como a “extinção dos aldeamentos” no Ceará. O principal objetivo do artigo é entender o quadro social e político que

envolveu os povos e as comunidades indígenas nos contextos específicos do Ceará oitocentista. Deve-se aclarar nossa visão sobre o período, que minimiza a complexidade que abrangeu o “destino” dos antigos aldeamentos. Costuma-se afirmar que o governo provincial do Ceará “extinguiu” os aldeamentos e declarou o fim da presença indígena na província, mas podemos tornar o quadro mais denso historicamente, ao tratar das dinâmicas societárias que envolveram atores e grupos sociais e indígenas.

Pesquisei os relatórios dos presidentes da província e as séries documentais entre os ministérios do governo central e as esferas administrativas do Ceará, sobretudo de 1830 a 1889. Maria Sylvia Porto Alegre aponta que a documentação oficial evidencia hostilidade contra os índios do Ceará. Quando é favorável, “trata-se de visões e representações ora paternalistas, ora tolerantes, porém sempre igualmente racistas e estereotipadas” (Porto Alegre, 1994: 36). Pretendo mostrar as discrepâncias que surgem por meio dos documentos, para reconhecer presenças indígenas quando já se afirmava terem desaparecido, ou seja, busco ter cuidado com um discurso de invisibilidade.¹

Antes de tratar do período privilegiado, é preciso dar informações sobre a situação da terra e da questão indígena no período colonial. O regime de sesmarias foi o primeiro ordenamento jurídico da terra e vigorou até 1822 (Silva, 1996). Em 1758, uma ordem real instituiu o Diretório dos índios no Brasil, interrompendo a prática jesuítica e privilegiando a secularização dos indígenas. Garantiram-se os “direitos” dos índios às suas terras, inclusive no caso dos antigos aldeamentos religiosos. As missões religiosas foram transformadas em “vilas de índios”, reforçando a territorialização indígena e a consolidação de núcleos coloniais de dimensão multiétnica (Pacheco de Oliveira, 1999). As vilas eram espaços de atualização da política de miscigenação e integração social dos indígenas ao regime colonial. As ideias de “civilidade” e a meta de “civilizar” seriam basilares. Em 1759, criaram-se as primeiras vilas de índios, inclusive no Ceará: vila Viçosa Real (antiga aldeia da Ibiapaba), Soure (antiga Caucaia); Arronches (antiga Parangaba); Messejana (antiga Paupina);

1 A pesquisa iniciou-se na década passada e foi retomada em 2002 e 2008 nas seguintes instituições: Arquivo Nacional, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, e no Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC). Queria entender as situações históricas Tremembé de Almofala. A pesquisa superou o alcance inicial, ao lidar com outros aldeamentos indígenas. Em outros textos, usei razoável material histórico (Valle, 1992, 1993). Uma versão mais extensa deste artigo se encontra em Valle (2009).

Monte-Mor Novo (Paiacú, Baturité) e as “povoações” de índios de Almofala (antiga Missão do Aracati-Mirim); Monte-Mor Velho e São Pedro Ibiapina (Silva, 2005: 87). Em 1777, Crato e Arneirós configuravam freguesias indígenas (Porto Alegre, 1994: 17). Com a criação das “vilas de índios”, estabeleceu-se formalmente seu patrimônio territorial, o que implicava a medição e a delimitação das terras (Silva, 2005). Esse processo envolvia a identificação das pessoas que as ocupavam dentro do perímetro da vila. Eram registradas escrituras de aforamento que formalizavam a exigência do pagamento de foro, o que subsistiria em todo o Diretório e ainda regeria a ocupação de não indígenas. A princípio, os índios teriam acesso às terras que perfaziam as vilas, afinal o cultivo agrícola arrolava-se como um dos propósitos para sua “civilização”, mas deve-se supor que esse uso terá sido relativo, condicionado pelas dinâmicas societárias locais. O Diretório dos índios não teve execução plenamente consistente, pois contradições e obstáculos foram comuns (Silva, 2005: 133; Almeida, 2003), mas iniciou um regime secular de controles formais e dispositivos de poder sobre os índios.²

Em 1798, aboliu-se o Diretório dos índios, mas ele continuou como referência para as decisões político-administrativas sobre os índios até a Constituição de 1824 (Porto Alegre, 1994: 35). Para Silva, as diretrizes do Diretório seriam mantidas até meados do século XIX com a criação do Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios em 1845 (Silva, 2005: 84). De fato, a denominação “vila de índio” continuou a ser empregada mesmo após o fim do Diretório, o que surtiria efeitos na consolidação de identidades diferenciadas. Diretores de índios foram empossados e vilas foram extintas ou recriadas. No transcorrer do século XIX, passou-se a redimensionar a preocupação sobre as regras e leis específicas para as populações indígenas e suas vilas, apontando-se incertezas de ordem política sobre a forma correta de proceder, em especial quando a ideia de que os índios estavam se “misturando à massa da população” passou a ganhar força.

2 Os diretores tinham centralidade no projeto de civilização dos índios com intuito de guiá-los e protegê-los nos espaços sociais das vilas. Outros agentes realizavam mediação entre os índios e outros níveis e instâncias sociais. Era esse o caso dos juízes de órfãos, que tratavam do trabalho dos índios. Os ouvidores das comarcas geriram os bens das vilas de índios até a década de 1830. Em 1833, os juízes de órfãos passaram a ter responsabilidade sobre a gestão do patrimônio dos índios.

O Império do Brasil e a província do Ceará: um novo enquadramento da questão indígena

De modo geral, os pesquisadores afirmam que o governo imperial atuou com uma política repressiva das etnias indígenas aldeadas. A primeira Constituição brasileira, por exemplo, não tratou dos índios. De fato, a documentação burocrático-administrativa mostra como as ações concretas das autoridades provinciais e imperiais esbarravam na falta de clareza normativa a envolver a questão indígena. Boa parte das antigas vilas e povoações de índios sofreu mudanças de ordem administrativa na primeira metade do século XIX. Em 1826, um debate no conselho do governo da província do Ceará propôs a dispersão dos índios de seus aldeamentos. As terras onde viviam seriam repassadas ao controle das Câmaras locais, se não os índios deveriam ser aldeados em apenas três vilas.³ Em 1837, todavia, reclamava-se que não havia regulamentação que orientasse as práticas governamentais. Os problemas de interpretação jurídica decorriam de tais incertezas, o que sugere uma prática interpretativa motivada por interesses socioeconômicos particulares e locais. Saber se o Diretório dos índios acabara ou não, ou se o ato adicional de 1834 versava sobre os índios, tudo envolvia indefinição, mas as decisões, em termos de práticas concretas, balançavam a favor dos interesses dominantes de proprietários e agricultores cearenses, cuja atenção dirigia-se às terras disponíveis dos antigos aldeamentos. Pode-se afirmar que, no século XIX, dois temas se tornaram socialmente sensíveis: o destino das terras das vilas de índios e a mão de obra indígena.

Para Cunha, no século XIX, a “questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terras” (1992: 133). Acho tal afirmação questionável, afinal tratar da terra implicava lidar com o uso da mão de obra disponível. É mais conveniente pensar numa mudança de compreensão da mão de obra, descaracterizada de seus atributos étnicos como indígena e se generalizando como “livre”, cearense e passível de ser aproveitada em termos econômicos. Desde a década de 1830, a falta de mão de obra indígena era foco de interesse e preocupação das autoridades cearenses, para quem ela se tinha dispersado parcialmente, em razão da interpretação equivocada feita no Ceará de que o Diretório dos índios não existia mais. Os índios serviam de trabalhadores para os agricultores:

Senhores, a primeira tentativa que fizemos, para em nossa Província introduzirmos braços colonos, foi plenamente malograda: não temos escravos suficientes; não pode progredir a indústria, deve acanhar-se a agricultura, onde falta o auxílio do homem. Cumpre olhar para os Índios com vistas desse interesse: o aldeamento e alguma providência mais, que a seu respeito decretardes, podem ser muito profícuos incentivos para o fim a que me refiro. Os Índios são geralmente dóceis, humildes, obedientes, religiosos, e alguns mesmo amantes do trabalho, para que se oferecem, como há pouco vos referi.⁴

Depois do Diretório colonial, os índios continuaram a trabalhar para as autoridades cearenses, abrindo e mantendo as estradas locais, melhorando o estado dos açudes, limpando espaços públicos nas cidades. A visão do indígena como trabalhador barato e disponível continuaria a ser um vetor de classificação étnica da população cearense: “Os índios domesticados, que aqui são muito numerosos, podiam suprir esta falta [de mão de obra], como no outro tempo, em que os diretores das Povoações dos Índios os davam e repartiam pelos lavradores”.⁵ Essa percepção mudaria em parte, tal como a própria categoria classificatória, passando a abarcar uma composição populacional maior, à medida que o trabalho se tornou cada vez mais uma questão a ser tratada no Ceará. Pode-se indagar se o “caboclo”, na condição de uma categoria, passou então a operar de modo mais preciso e abrangente, ressignificando o enfoque étnico que possuía no passado colonial. Na primeira metade do século XIX, o interesse pela mão de obra indígena retinha elementos próximos aos que caracterizaram as ideias e práticas do Diretório de índios. Coerente com a agenda imperial de construção da nacionalidade, a meta de “catequizar e civilizar” os índios conciliava elementos do período colonial. “Civilizar” adquiriu sentido mais moderno como uma das metas privilegiadas do Brasil imperial, suportada em termos locais pela ação das autoridades provinciais a partir da execução do ato adicional de 1834. A catequese não era tomada como conjunto de práticas fáceis. Em 1838, reclamava-se que os índios estavam mal catequizados. De fato, intentou-se retomar a ação missionária com a aprovação da lei nº 7, de 10 de novembro de 1842, em que se propôs a atuação dos capuchinhos, mas estes mal tinham chegado ao Ceará em 1844. O tema da catequese seria retomado entre as décadas de 1830 e 1850, reaparecendo

3 “Documentos sobre os nossos indígenas.” *Revista do Instituto do Ceará*, 1826 (: 324).

4 Relatório do presidente de província do Ceará, João Antonio de Miranda, 1839.

5 Relatório do presidente de província do Ceará, Francisco de Souza Martins, 1840, fl. 10.

no caso da criação do aldeamento da Cachorra Morta. Até a década de 1860, o Ministério da Agricultura pediu informações sobre a catequese dos índios para o governo provincial.

Na década de 1840, compreendia-se que “civilizar” equivalia a integrar. Isso seria viável se os índios assumissem empregos oficiais, fizessem parte de milícias e participassem de atividades públicas. Tal inserção produziria “sentimentos de brio e de honra”, necessários à modelação de sua existência como cidadãos “úteis ao país”. Havia, contudo, a consideração de uma diferença inquestionável, a da inferioridade da “raça” dos indígenas diante da “maior esperteza” da “raça europeia”. Nesse contexto histórico, o uso da categoria “raça” se apoiava na ideia de que elementos biológicos traçavam a variedade de graus de inteligência, apresentando-se nos índios pela “indolência” e a “inércia”. No fundo, estava em questão criar alguma modalidade de tutela que não precisasse ser missionária, mas que não se acomodasse à ação dos juizes de órfãos, cuja posição institucional não era tida como adequada para lidar com os índios. A proteção garantida pela tutela teria como finalidade “melhorar a sorte dos indígenas”, os “mais miseráveis proletários” do Ceará, além de influir de modo positivo no destino dessa população, que não deveria ser desperdiçada.⁶

De terras, aforamentos e mediações: processos sociais e impasses administrativos

Os índios de Almofala, os cento e dez miseráveis Índios de Baturité, os dezoito casais, oito viúvas, e trinta e sete meninos da Nação Tapuia de Monte-Mor, os casais de Cascavel, os de Messejana, Soure, Arronches, Sapopara, e Vila Viçosa, são dignos da proteção da Autoridade pública. Em número de sessenta me vieram alguns ultimamente cumprimentar, e servir limpando os arredores de Arronches, e melhorando os caminhos. Uns pedem um pastor, que os guie; outros o restabelecimento de seus diretórios, e a restituição dos bens, que possuíam; outros, finalmente, recordando-se lastimosos do tempo e dos favores d'El Rei o senhor D. João [...], pedem o Governo do Rei Velho.⁷

6 Relatório do presidente de província do Ceará, José Joaquim Coelho, 1842.
7 Relatório do presidente de província do Ceará, João Antonio de Miranda, 1839, fl. 22.

No século XIX, era visão corrente que os índios mereciam proteção, o que requeria, portanto, a existência de mediadores. Podemos considerar que as ações diretas das autoridades sofriam, sobretudo no caso da questão indígena, com a precária burocratização enfrentada pelos governos central e provinciais, sem estrutura administrativa pública mais precisa. Estava em questão o papel dos mediadores para lidar com uma população entendida como incivilizada, “desamparada” e que precisava ser “guiada”: “São como meninos, que precisam de quem os dirija, lhes ordene o trabalho, arrecade os produtos, ou pelo menos vele com zelo e vigilância para que nada se perca, e o seu tempo seja utilmente empregado”.⁸ Os índios mereciam, segundo as autoridades, um controle zeloso. Para isso, os jesuítas ainda serviam de modelo clássico. Para as autoridades provinciais, faltava uma ordenação administrativa que “dirigisse” os índios. Os juizes de órfãos agiam diretamente nessa arena política, mas se sabe ainda pouco de sua atuação, que provavelmente devia pautar-se pelos efeitos das relações de poder local. Possíveis figuras mediadoras seriam aventadas pelo governo provincial, a fim de lidar com os índios. Seriam “procuradores”, “advogados”, “curadores”. Todos esses mediadores, concretos ou não, seriam adjetivados de modo positivo: “cidadãos”, “beneméritos”, “cristãos” com “zelo”, “dedicação”, portadores de “razão e humanidade” e de um “espírito de filantropia” em relação àqueles ainda inábeis para fazer valer a própria autonomia como sujeitos históricos. Como mediadores, contrastavam com os brancos “prepotentes, ambiciosos e desumanos” que expropriavam as terras e os “bens” dos índios. Em 1839, chegou-se a afirmar que mediadores deveriam agir inclusive em questões como “medição, demarcação e conservação” das terras dos índios. É claro que essa afirmação não evitava a sua contradição, quando o governo provincial, diversas vezes, agia em favor de aforamentos, omitindo-se diante do “esbulho” da terra por “posseiros inumeráveis”.

A figura mediadora mais destacada talvez tenha sido a dos religiosos, sobretudo porque a catequese ainda era vista como uma prática central voltada aos índios. A retomada da ação missionária em 1842, embora breve, mostra o importante papel dos religiosos. Não era preciso ser exatamente um missionário, pois os párocos locais tinham presença mais imediata. Em 1846, o diretor geral de índios do Ceará afirmava que os índios e o diretor do aldeamento de Almofala solicitavam a permanência do capelão de sua famosa igreja⁹ —

8 Relatório do presidente de província do Ceará, Francisco de Souza Martins, 1840, fl. 12.

9 Ofício de 8/10/1846. Livro de Ofícios do Governo do Ceará, 1846–1852 Série Interior. IJG 176. Arquivo Nacional.

ou seriam os índios de Jardim que precisavam, segundo o governo, de um religioso; ou seriam os índios de Messejana, mediados pelo padre Sucupira. Na verdade, a mediação dos religiosos envolvia uma questão política maior, pois os vigários cumpriam primeiramente a tarefa de registro das terras após a lei nº 601, de 1850. Num país onde grassava o analfabetismo, mesmo nas elites políticas (Carvalho, 1988), os religiosos mediavam porque possuíam capital cultural. Em diversos momentos, seria sugerida a atuação de missionários para a integração e a civilização dos índios. A mediação, no entanto, não seria uma prática uniforme, homogênea, pois se daria de acordo com as próprias relações estabelecidas entre os índios e seus “mediadores”.

Desde o período colonial, modelara-se um tipo complexo de relação exposto em variados níveis de mediação, envolvendo todas as figuras citadas, em especial as autoridades provinciais e religiosas. Na última citação, a referência aos pedidos de retorno “d’el-rei o senhor d. João [v]”, o “Rei Velho”, não pode passar em branco. Na verdade, deve ser associada ao contexto de revoltas contra o governo imperial, como a Cabanagem e a Balaiada, cuja forte atuação indígena foi sempre notada por conferir apoio social aos portugueses. Assim, haveria níveis prováveis de relação de patronagem, que envolviam a obrigação de trabalho indígena, e outras formas de relação a envolver “favores”, “cumprimentos”, “auxílios”, respeito, cuja dimensão “pastoral” seria notada pelos serviços às igrejas e obras públicas e também pela inserção dos indígenas em funções públicas.

Embora houvesse a concepção de que os índios não sabiam se conduzir, notava-se que eles “reclamavam” vez por outra seus “direitos”, mesmo sem saber como fazê-lo – tanto não o sabiam, que “suspiravam pelo antigo regime” e deixavam-se “tomar partido da rebelião”. Desacreditavam-se os agenciamentos sociais que eram expostos por meio das “reclamações” e das formas de contestação política. No início da década de 1840, havia um cenário visivelmente conturbado. Vila Viçosa foi palco de lutas e conflitos, abandono de casas e terras pelos próprios índios e suas famílias, que chegaram, em 1841, a armar-se, rumando de volta à cidade. Apesar de pouco aludidas nos relatórios dos presidentes de província, as “queixas” emergiram com clareza na documentação burocrática. Revelam outra face de uma arena social e política bem conturbada.

Como o trabalho, a terra como “bem” ou “patrimônio” dos índios passava a ser matéria de preocupação e interesse do governo provincial. Era preciso saber o exato destino dessas terras quando se reconhecia que estavam sendo invadidas por “brancos, mais hábeis e cavilosos”. Diversas vezes, essa questão foi apontada pelos presidentes provinciais, sobretudo de 1837 a 1844.

Era evidente a necessidade de uma mediação autorizada do assunto, o que colocava em vista a posição dos juizes de órfãos, responsáveis pelas questões de trabalho e, a partir de 1833, pelo patrimônio dos indígenas (Porto Alegre, 1994: 34). Antes do fim do modelo colonial de concessão de sesmarias, as terras dos aldeamentos e das vilas de índios se tinham tornado alvo de interesse político e jurídico. Algumas disposições sobre arrendamento e aforamento das terras dos índios remontam ao ano de 1812 (Cunha, 1992: 145). No Ceará, aforamentos de terrenos “incultos” foram efetivados desde o século XVIII (Porto Alegre, 1994; Silva, 2005), no entanto o processo de aproveitamento econômico das terras dos índios por parte de pessoas sem origem indígena, os “extranaturais”, intensifica-se a partir de 1830. No ano de 1832, terras pertencentes às vilas de índios foram vendidas, enquanto a população indígena podia ser transferida para outros lugares (Cunha, 1992: 145).

Com o ato adicional de 1834, as assembleias legislativas provinciais passaram a legislar sobre a catequese e civilização dos índios, descentralizando as ações públicas referentes a eles (Cunha, 1992). Explica-se assim como os relatórios dos presidentes da província do Ceará passaram a discutir sistematicamente questões indígenas. Isso teve uma consequência clara, tal como a apresentação de impasses entre governo central e provincial, mostrando a maior determinação progressiva dos efeitos políticos e das dinâmicas sociais locais. Cunha mostra que a legislação indigenista oitocentista alternou muito no âmbito dos governos central e local (: 138). Nos relatórios provinciais, encontram-se informações contraditórias, ora reconhecendo a presença indígena, ora negando-a. A extinção e o restabelecimento das “aldeias”/“vilas de índios” mostra essa ambiguidade e as dificuldades no trato da questão indígena no Ceará (Porto Alegre, 1994). Em maio de 1835, foram suprimidas as “vilas” de índios de Soure e Arronches, que passaram à jurisdição do município de Fortaleza. As mudanças administrativas devem ser entendidas de acordo com o quadro legislativo que tratava das populações indígenas no século XIX, todavia a proteção dos índios e o restabelecimento de vilas foram igualmente considerados pelo governo provincial, inclusive reportando a presença indígena, tal como nas extintas Soure e vila Viçosa.

Na ausência de um Diretório dos índios, os presidentes da província sustentavam, no início da década de 1840, uma posição em face das decisões do governo central, até mesmo sobre os dispositivos da Constituição vigente: apontar suas supostas falhas por não garantir a gestão e, obviamente, o controle da mão de obra indígena pelos diretores, o que redundaria em efeitos nefastos para suprir de trabalho os agricultores. O fim do Diretório não “foi razoável, nem conveniente ao país”. Em agosto de 1843, o governo central

aprovou a lei nº 298, que o restabelecia. As Câmaras municipais foram instadas a logo informar ao governo provincial a presença de índios em suas circunscrições. Um ano depois, todavia, pouco tinha sido concretizado para a execução da lei, o que motivou o presidente da província a queixar-se do Ministério do Império. Antecipava a decisão do governo central de criar o regulamento geral de catequese e civilização dos índios, ocorrido em 1845. Com o decreto de criação do regimento, estabeleceram-se as diretorias gerais dos índios, cujos diretores eram nomeados pelo imperador. O diretor geral, por sua vez, escolhia diretores parciais para cada aldeia. Em abril de 1846, Joaquim Barbosa foi nomeado diretor geral dos índios do Ceará, e aos poucos os diretores parciais foram empossados pelo presidente da província:

Cumpre-me dizer em resposta, que ainda pouco habilitado pelos embaraços em que me tenho visto, por me faltarem os esclarecimentos e meios que solicitei em meu citado ofício de 16 de junho; mal poderei dar uma conta circunstanciada sobre o que dispõe o Art. 1º, §1º do Regulamento nº 426 de 24 de Julho de 1845, como me foi ordenado em seu aviso de 20 de maio; com tudo informarei a V. Exa. que se acham restabelecidas oito aldeias de Índios em diferentes pontos desta Província com seus respectivos diretores nomeados, e aprovados pelo Exmo. Presidente: Arronches, Messejana, Soure, Monte-Mor Velho, Monte-Mor Novo da Vila de Baturité, Vila Viçosa, S. Pedro Ibiapina e Almofala, faltando a de Missão Velha do Crato, aonde existem segundo me informam terras que foram dadas aos Índios, que dali foram removidos para Monte-Mor Velho, e índios selvagens nas extremas desta Província [...]¹⁰

O “aldeamento” era uma figura administrativa, historicamente específica, voltada à “catequese e civilização”, não devendo ser comparado aos grupos e populações indígenas que o ocupavam. O aldeamento contrastava com a situação dos “índios selvagens” no interior da província. Ainda em 1846, o diretor geral alude ao “estado desgraçado” das aldeias recriadas e da forte seca que acometia o Ceará, a fim de buscar apoio e recursos junto ao Ministério do Império: “[...] muitos [índios] desampararam as suas Aldeias, antes mesmo da desoladora seca, e fome, que há dois anos perseguem aos infelizes habitantes desta desgraçada província, [...] e neste apuro procuraram refu-

10 Ofício do Diretor Geral dos Índios do Ceará, 8/10/1846. Livro de Offícios do Governo do Ceará, 1846-1852. Arquivo Nacional.

giar-se nesta Capital, e nas Cidades e Vilas à beira-mar, para escaparem da fome”.¹¹ A “dispersão” dos índios, o flagelo da seca e a expropriação das terras eram descritos como problemas concretos para o diretor geral, que pedia autorização ao Ministério do Império para “mandar judicialmente reivindicar o domínio das terras que faziam parte das aldeias, que hoje existem em poder dos que as tiraram violentamente aos seus legítimos possuidores, que fizeram exterminar para ficarem na posse delas sem títulos de propriedade”.¹² Não sabemos a sistematicidade e o fluxo de suporte institucional e financeiro entre o governo central e a diretoria dos índios no Ceará. Os recursos eram distribuídos pelo Tesouro Público, e deste para a tesouraria da província, o que evidencia a posição nevrálgica desse órgão. Tais recursos não deviam contemplar as necessidades da diretoria, o que motivou o próprio diretor geral a pedir demissão de seu cargo.¹³

Seria interessante pensar na existência simultânea de contradições administrativas, descasos institucionais, expropriação das terras e o alcance das “reclamações” dos índios diante da própria situação social em que estavam inseridos. De fato, a estrutura administrativa do Diretório não perdurou muito. Em 1848, houve outra vez a dissolução da diretoria geral dos índios do Ceará. Porto Alegre reconhece não haver registros históricos suficientes que expliquem a duração do Diretório dos índios na província (1994: 33). Na verdade, diretores locais de aldeamentos foram escolhidos até a década de 1850. Não se sabe ao certo o que aconteceu após o fim do Diretório, contudo emergiu outra vez com força um problema crucial, o das terras dos índios, nos termos das novas coordenadas fundiárias, cuja baliza seria a lei de terras. Em 11 de maio de 1850, a tesouraria do Ceará pediu esclarecimentos ao Ministério da Fazenda sobre o “destino” que se devia dar “aos bens dos índios existentes na sua província”. A questão seria discutida em reunião do conselho de Estado, a partir de aviso expedido pelo Ministério da Fazenda em 17 de junho. Como se verifica em ofício posterior, o problema continuaria a ser considerado, pois a 4ª Seção da Secretaria de Estado dos Negócios do Império comunica ao presidente de província que, no dia 3 de setembro de 1850, por parecer da sessão do Ministério do Império, “mereceu a aprovação imperial o procedimento da dita Tesouraria”, a fim de “continuar as providências adotadas para a incor-

11 Ofício do Diretor Geral dos Índios do Ceará sobre a necessidade de socorros para os infelizes habitantes das aldeias flageladas pela fome. 6/4/1846. Arquivo Nacional.

12 Ofício de 18/1/1847. Livro de Offícios do Governo do Ceará, 1846-1852. Arquivo Nacional.

13 Ofício de 27/1/1847. Livro de Offícios do Governo do Ceará, 1846-1852. Arquivo Nacional.

poração aos próprios nacionais de todas aquelas terras” que não estivessem “ocupadas”, as que se deviam “considerar devolutas, e como tais aproveitadas na forma da lei nº 601”. Verifica-se que, em vez de a tesouraria ter “extinguido” os aldeamentos, foi o governo central que aprovou uma questão cuja origem derivava do provincial. O ponto básico seria a “ocupação” ou não das terras por indígenas, portanto a presença ou não de índios “aldeados”. Além disso, foram feitas recomendações para a tesouraria registrar os aforamentos existentes, que não deveriam ser renovados. Assim, as políticas e ações do governo provincial e da administração pública cearense passam a ser mais contraditórias diante da presença indígena, tornando-se muito mais aparente a complexidade da questão indígena – se existiam ou não, se mereciam atenção pública ou não.¹⁴

Em contraste com o ocorrido nas décadas anteriores, a documentação oficial sobre os índios decresce depois de 1850, ao menos a que possuía uma dimensão mais pública, como os relatórios dos presidentes de província. Esse fato se torna compreensível quando se percebe como o governo provincial do Ceará conduziu-se diante da questão indígena. A documentação, todavia, não desaparece de fato. Ao contrário, modifica-se qualitativamente. Com a aprovação da lei de terras, o governo provincial passou a abordar muito mais os bens e o patrimônio territorial dos índios. As autoridades locais do Ceará mantiveram discussão específica sobre assuntos indígenas com diversas instâncias do governo central, sobretudo os Ministérios do Império e da Agricultura. Percebe-se que a presença de população indígena representava uma questão social para as autoridades locais e centrais. A despeito do fechamento dos aldeamentos no Ceará e a afirmação recorrente por parte das autoridades provinciais de que os índios tinham se misturado à “massa da população”, encontram-se documentos, inclusive oficiais, que explicitam a presença indígena na província. Diversos relatórios provinciais trataram de assuntos e questões indígenas. Eram esses os casos, por exemplo, do debate sobre as “hordas de índios brabos” que perambulavam no interior do Ceará e dos problemas envolvendo as terras dos índios aldeados. Portanto, se os índios estavam misturados à população cearense, todos esses temas expressam a ambiguidade socialmente presente em meados do século XIX.

14 Livro de Lançamento de Expediente relativo a Catequese e Civilização dos Índios. Arquivo Nacional. Livro de Offícios do Ministério da Agricultura ao Presidente da Província, 1854–1859, Fortaleza. APEC.

Os índios e os aldeamentos do Ceará com a lei de terras

Em 1822, a forma jurídica colonial de concessão de datas de sesmarias foi substituída aos poucos, mudando a forma e os meios de aquisição da terra. Um novo modelo de regularização fundiária tornou-se objeto de discussão no Brasil imperial. Nas décadas de 1830 e 1840, passou-se a discutir a regularização e as formas de aquisição da terra na esfera parlamentar, apesar da contrariedade de grupos sociais dominantes e dos partidos políticos (Carvalho, 1988). Apenas em 1850 concretizou-se uma proposta de regulamentação da propriedade da terra, aprovada como lei nº 601, de 18 de setembro, a chamada lei de terras. Entre seus objetivos, essa lei pretendia resolver o problema causado pela imprecisão do ordenamento colonial de apropriação fundiária, regularizar a quantidade crescente de apossamento da terra, que grassava sem controle no Brasil, e estabelecer uma nova definição de “terra devoluta” (Silva, 1996). De fato, o problema das “terras devolutas” era discutido desde a década de 1820 e perdurou até depois da aprovação da lei de terras (Silva, 1996).

O plano da lei de terras e o decreto que a regulamentou (nº 1318, de 30 de janeiro de 1854) incluíam as terras dos índios (aldeamentos e antigas vilas) como áreas a serem demarcadas e regularizadas. Se as terras dos aldeamentos não estivessem mais ocupadas por índios, deviam ser consideradas “próprios nacionais”; estando ocupadas, permaneceriam sob posse e usufruto dos índios, inclusive seu registro fundiário, mesmo se os aldeamentos fossem extintos. O art. 75 do decreto 1318 é bastante claro sobre esse ponto: “As terras reservadas para colonização de indígenas, e por eles distribuídas, são destinadas ao seu usufruto; e não poderão ser alienadas, enquanto o Governo Imperial, por ato especial, não lhes concede o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização” (Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854). Esse aspecto jurídico foi complementado pelo aviso de 20 de novembro de 1855, pelo qual se dispôs que os índios ainda mantinham o direito de uso das terras que, porventura, possuísem, mesmo se seus aldeamentos de origem tivessem sido extintos, “sem que lhes seja preciso obter carta de aforamento”, matéria retomada juridicamente nos anos de 1857 e 1870 (Cunha, 1992: 70).

Os vigários foram encarregados de realizar o registro das terras, por meio de livros que seriam enviados ao governo. Era preciso informar a titulação das terras, sua demarcação, a das terras devolutas e também a das terras dos índios. Era uma tarefa complexa, que esbarrou na carência de funcionários e na resistência de segmentos provinciais e de agentes, como os presidentes de província, que não remetiam informações, nem realizavam qualquer determinação da lei em vigor. A demorada remessa de informações tornou

anacrônico o próprio intuito da regularização fundiária imediata, proposto pelo Ministério do Império. Pouco foi realmente alcançado mesmo depois de 20 anos. A lei de terras “não pegou” (Carvalho, 1988). Mas o que realmente pegou? Esta é, de fato, uma questão pertinente, pois se deve lembrar que as leis não descrevem o que acontece exatamente na prática. Podem ser indicadores de mudanças reais ou de mudanças que se desdobram de vários modos, bem distintos do estipulado no plano jurídico. Em outras palavras, seriam as leis cumpridas por completo? Qual o seu real alcance? Quais são os limites que apresentam aos diferentes grupos sociais? Pode-se supor que atos jurídicos “extingiram” os aldeamentos indígenas, mas não se deve entender com isso que os processos de diferenciação étnica e de redefinição de identidades étnicas se tenham cancelado por meio de tal brusco ato.

Muito antes da lei nº 601 de 1850, as terras dos índios já eram objeto de grande interesse econômico na província do Ceará, por meio de aforamentos ou arrendamentos. Em 1840, o governo provincial reconhecia que suas terras e sesmarias vinham sendo ocupadas indevidamente por posseiros, que “apropriavam-se” de seus melhores terrenos. Essa constatação foi repetida em outros relatórios posteriores:

Esta província era uma das mais ricas em aldeias de indígenas; mas estas vão pouco a pouco desaparecendo [...] Atualmente o decrescimento da raça indígena é sensível e rápido. As sesmarias, que por antigas doações lhes foram reservadas, têm sido invadidas por posseiros inumeráveis, que apropriando-se das melhores porções destes terrenos, e fazendo neles prédios, e benefícios por continuação de anos, as têm insensivelmente apropriado. A ignorância e indolência dos Índios, ou tolera ou não sabe reclamar, contra estas usurpações; e se reclamam falecem-lhes os meios de sustentar, e defender os seus direitos perante os Tribunais, de maneira que com o andar do tempo podem vir a perder totalmente a sua propriedade terreal.¹⁵

De fato, essa não seria uma preocupação menor por parte do governo provincial, pois a atenção dispensada aos “bens dos índios” foi repetida ao longo da década de 1840 para “esclarecimento” das autoridades provinciais. Antecipava a lei de terras, sem considerar as prescrições normativas sobre as terras dos índios, depois formalizadas. Na política local, era imperativo dar sentido legal ao “destino” dessas terras, considerando-se a presença indígena

15 Relatório do presidente de província, Francisco de Souza Martins, 1840.

ou não. Seria uma questão embutida até na aprovação de artigos de posturas municipais, tais como a de vila Viçosa em 1845, quando se fixou que a Câmara municipal devia receber informações sobre as pessoas que pagavam foro e também dos índios que possuíam terras.¹⁶ Como um dos órgãos do governo provincial, a tesouraria do Ceará teria posição central nas ações envolvendo o “destino” dos bens e das terras dos índios, mas sua ação devia restringir-se à arrecadação dos foros e à cobrança de multas, o que parece não ter sido sua única motivação. Os documentos sugerem maior interveniência da agência diante das questões fundiárias.¹⁷

Assim, o Ceará inaugurou uma política agressiva diante das terras dos aldeamentos de índios, logo após a lei de terras e antes mesmo de sua regulamentação completa. A tesouraria do Ceará tomou a iniciativa de saber como proceder em relação às terras dos aldeamentos, o que foi aprovado pelo Ministério do Império, que facultou ao governo provincial cearense “incorporar” as terras dos índios aos “próprios nacionais”, se estas não estivessem ocupadas por indígenas. Essa seria a tônica da numerosa correspondência entre o governo provincial e o Ministério do Império sobre o destino das terras dos aldeamentos e as questões pendentes envolvendo certas vilas e povoações, sobretudo Messejana, Arronches, Soure, Baturité, São Benedito e Almofala. Em 1851, por exemplo, a 4ª Seção da Secretaria de Estado dos Negócios do Império anunciou “que as terras ocupadas pelos Índios da Povoação de São Benedito” não estavam “sujeitas a sequestro e incorporação aos próprios nacionais”. A comunicação entre governo provincial e os órgãos do governo imperial recrudesceria, apontando impasses entre as esferas políticas. Mesmo assim, os impasses e as contradições existentes entre os diferentes âmbitos administrativos públicos não impediriam que a ação político-fundiária da tesouraria e do governo provincial do Ceará se tornasse modelar para outras províncias (Cunha, 1992: 145).¹⁸

16 *Índice alfabético da legislação provincial do Ceará compreendendo os anos de 1835 a 1861*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Lammert, 1862.

17 Livro de Lançamento do Expediente relativo a Catequese e Civilização dos Índios, 5/9/1849. Arquivo Nacional.

18 Livro de Lançamento do Expediente relativo a Catequese e Civilização dos Índios, 5/9/1849. Arquivo Nacional. Ver aviso de 16/1/1851 sobre “terras ocupadas pelos Índios da Povoação de São Benedito”. Ver também o Livro para Registro de Ofícios e Correspondência da Diretoria Geral da Repartição Geral das Terras Públicas. Arquivo Nacional. O Ofício 133 reporta o aviso do Ministério do Império (21/10/1854), aprovando a decisão da tesouraria do Ceará.

Talvez o que realmente “pegou” com a lei de terras tenha sido a ideia de “extinção” dos antigos aldeamentos. A documentação oscila quanto ao uso de categorias como “aldeia”, “aldeamento” e “vila de índios”. Mostrei que as antigas vilas tinham sido dissolvidas e recriadas na década de 1830, quando o próprio Diretório pombalino não existia mais. Na década seguinte, a criação da diretoria geral dos índios complicou esse quadro. Com diretores parciais nomeados para as “aldeias”, estas mantiveram o mesmo perfil étnico. Na dissolução da diretoria, as aldeias também seriam “extintas”? Como explicar, então, a nomeação de novos diretores de aldeias na década de 1850? Houve até a criação do aldeamento de Milagres em 1860! A imprecisão quanto a se saber se houvera ou não a supressão das aldeias acabou se convertendo numa hesitação e pendendo para a constatação de que teria de fato havido tal “extinção”. Em termos normativos, isso seria facilitado pela inexatidão quanto à tutela dos índios e a ausência de definição mais rigorosa de uma gerência e de uma política voltada às populações indígenas. Em suma, era necessário resolver os problemas que atingiam o “patrimônio das vilas de índios”, definido desde o século XVIII, mas objeto de dúvidas, preocupações e fortes interesses ao longo da primeira metade do século XIX até a confirmação da lei nº 601.

Com efeito, a ampla documentação evidencia o problema das invasões e do esbulho das terras dos índios, mas também das reivindicações indígenas. É notável o clima de conflito social que se extrai do conjunto de documentos até meados de 1870 hoje disponíveis. Alguns deles ilustram o tipo de problema que envolvia as terras das “aldeias extintas”. Em 1853 e 1854, as contradições eram aparentes no que tangia aos aldeamentos de Messejana, Soure e Arronches, mas chegava-se a sugerir os aldeamentos dos índios de São Benedito, São Pedro Ibiapina e vila Viçosa, revelando-se outra vez desacordos entre a postura da Secretaria de Estado do Ministério do Império, favorável à existência de alguns deles, e o governo provincial, que não realizava ações em favor dos indígenas ou, no máximo, dizia-se incapaz de impedir as “usurpações” que faziam “alguns particulares nas sesmarias dos Índios”.¹⁹ Tratava-se, assim, de uma evidente contradição entre os atos político-administrativos provinciais de “extinção” dos aldeamentos e o persistente debate sobre a situação das terras, isto é, se estavam sendo usurpadas ou não, se seu usufruto deveria permanecer com os índios e se estes ainda podiam ser aldeados.

19 Livro de Registro de Circulares, 1844-1859. Arquivo Nacional. Ver também a página 12 do Ofício nº 33, de 28/3/1856, do Livro para o Registro dos Ofícios e Correspondência da Repartição Geral das Terras Públicas. Arquivo Nacional.

Tomando os novos estatutos jurídicos da terra no país, muitos documentos reportam que as terras dos índios se tinham tornado “próprios nacionais”, porém havia evidente confusão e incerteza se as terras dos índios, sendo “próprios nacionais”, poderiam ser classificadas ou não como “terras devolutas”, e se, portanto, eram regularizáveis pela lei de terras. Tais dúvidas foram explicitadas em diversas instâncias públicas. No Ceará, as autoridades queriam respostas finais sobre o estatuto das terras dos índios, se eram “próprios nacionais” ou “devolutas”, mas afirmavam a extinção dos aldeamentos. O governo central e os ministérios imperiais declaravam que as terras dos aldeamentos extintos seriam “próprios nacionais”, mas consideravam a presença factual de índios sua garantia permanente de uso.²⁰ Reconhecia-se que as terras dos índios não pertenciam ao patrimônio das Câmaras municipais, questionando-se que fossem feitas doações indevidas, muito menos aforadas ou arrendadas. Por certo, os conflitos fundiários aconteciam em âmbito local, porém as incertezas sobre o estatuto jurídico-fundiário das terras dos antigos aldeamentos refletiam as múltiplas posições que se enfrentavam nas arenas políticas, tanto as locais quanto a nacional. Tratava-se de uma questão polêmica que envolveu várias seções da Fazenda, do Ministério do Império e do conselho de Estado ao longo da década de 1850. Em 1859, por exemplo, um parecer relata as incertezas sobre o destino legal das terras das vilas de índios “extintas”, tratando comparativamente as missões da província de São Pedro do Rio Grande do Sul e dos aldeamentos da província do Ceará. Estava em questão saber se essas terras eram “devolutas” ou “próprios nacionais”, vale dizer, bens do Estado que não seriam passíveis de apropriação pela província, nem pelas Câmaras municipais, que não tinham competência para fixar e administrar aforamentos. Aprovava-se, assim, a própria posição da tesouraria da Fazenda do Ceará, que ficou incumbida de incorporar as terras dos índios aos “próprios nacionais”, embora fosse o Ministério do Império o órgão responsável pela administração, regularização e venda eventual das terras consideradas “próprios nacionais”.²¹

20 Resoluções e sentenças sobre as terras dos patrimônios das extintas vilas de índios de Arronches, Soure e Messejana, 1852-1854, Documento 3, Coleção Visconde de Ourém. Lata 148, pasta 2. IHGB.

21 Pareceres sobre a questão dos terrenos das extintas aldeias de índios (da comarca de Missões de São Pedro e na província do Ceará) serem próprios nacionais, isto é, terras do Domínio do Estado ou das províncias ou comarcas municipais respectivas. Documento de 9/11/1859. Coleção Marquês de Olinda. Lata 212, pasta 17. IHGB.

Com a regulamentação da lei de terras, esperava-se “resolver” questões pendentes. Uma delas envolvia a presença ou não de índios nas terras dos antigos aldeamentos. Diversas vezes, os ministérios imperiais solicitaram informações ao governo provincial sobre a existência de aldeamentos, das terras e da presença de índios aldeados no Ceará. Em 1856, buscou-se confirmar tais informações com o diretor geral dos índios do Ceará, fato curioso, se considerarmos o sugerido término do Diretório no final da década de 1840. Essa dúvida se estenderia ao longo da década de 1850, orientada, de fato, pelas manifestações dos índios, que questionavam o “destino” dado às suas terras:

[...] estes avisos, regulando sobre as terras abandonadas dos Índios do Ceará, muito expressivamente determinam que a incorporação aos próprios nacionais por parte das Tesourarias não compreende as terras ocupadas. [...] Em consequência me parece conveniente que se recomende ao dito Presidente que estimule essas autoridades ao cumprimento das obrigações que lhes são impostas nos citados artigos, examinando o direito que têm os requerentes às terras; se são realmente descendentes de Índios, se devem considerar posseiros, e como tais gozando dos favores da Lei nº 601, ou se finalmente são intrusos, que devam ser em continente despejados.²²

Em 1855, buscou-se saber se as terras “nacionais” deveriam ser registradas por parte do inspetor da tesouraria. Era outra incerteza local, que teve de ser dirimida pelo governo provincial, afinal os vigários eram os responsáveis pelo registro em livros de terra específicos. Mesmo assim, a tesouraria da província atuava diretamente em outros assuntos, como a cobrança dos foros ainda não pagos das terras dos índios.²³

Podemos extrair da documentação o grau de dificuldade enfrentado pelo Ministério do Império para que fossem concretizadas as mudanças propostas pela lei de terras. Evidencia-se uma relação tensa, prolongada entre as ações e incertezas do governo provincial, de um lado, e as disposições definidas pelo governo central com a lei de terras, do outro. Isso foi mais explícito nas duas primeiras décadas da regulamentação da lei, atenuando-se depois pouco a

pouco, sobretudo a partir de 1870.²⁴ Ademais, revelam-se uma evidente tensão e diversos obstáculos apresentados nos contextos locais, inclusive devido às incertezas e contrariedades das autoridades provinciais, que estavam envolvidas diretamente com as dinâmicas sociais localizadas. Os ofícios e avisos dos ministérios imperiais e das agências centrais advertiam ao governo provincial que os índios, se ainda ocupavam suas terras, deveriam ter o direito de usufruí-las, pois estas não poderiam ser definidas como “terras devolutas”, nem eles deveriam pagar aforamento. Como já reportado, mesmo com o fim dos aldeamentos suas terras deveriam continuar sob usufruto e destinadas à subsistência dos índios e seus descendentes, pois estes não tinham abandonado o lugar onde habitavam tradicionalmente. Em grande parte, os índios não foram atendidos quanto aos direitos que lhes correspondiam por lei, já que a definição de um sujeito de direito dependia evidentemente de assertivas culturais e posições políticas, e não tanto de um critério legal exclusivo e absoluto. Na verdade, o que estava em jogo era uma questão substantiva, qual seja, se as autoridades reconheciam ou não a presença de índios no Ceará. Ao debater-se o estatuto jurídico da terra dos aldeamentos, enovelava-se um debate sobre a continuidade das identidades indígenas.

O aldeamento da Cachorra Morta

Desde o início do século XIX, “índios selvagens” passaram a preocupar as autoridades cearenses, pois “vagavam” nas fronteiras do Ceará, da Paraíba e de Pernambuco. Identificada como sendo formada por Xocós, Humões e Quipapazes, essa “tribo de índios” errantes “prejudicava” os proprietários e agricultores. Em 1809, uma primeira intenção de aldeamento foi realizada sem sucesso por frei Ângelo da Penha. Depois, alguns “cidadãos” cearenses tiveram a mesma iniciativa, oferecendo terras aos índios para se fixarem e cultivarem, o que mostra o esforço de transformá-los em mão de obra. De 1839 a 1843, essa questão voltaria a preocupar o governo provincial, em razão das “correrias” que faziam na região de Jardim, supostamente incendiando casas e molestando viajantes. Como “selvagens” e errantes, supunha-se estarem mais próximos da natureza, o que requeria de imediato a sua “catequese e civilização”. Na condição de “infelizes”, mereciam que fossem recebidos com o “Evangelho, com afagos, e com todos os meios possíveis para chamá-los à Vila do Jardim”. Em 1842, cogitou-se até o recurso à guarda na-

22 Ofício de 21/12/1854. Livro para Registro de Ofícios da Diretoria Geral da Repartição Geral das Terras Públicas. Arquivo Nacional.

23 Jornal *O Commercial*. Ceará. Typ. Brasiliense de F. L. de Vasconcellos, 1854–60. Biblioteca Nacional: PR-SOR 602.

24 Livro para o registro dos Ofícios e Correspondência da Repartição Geral das Terras Públicas. Arquivo Nacional.

cional, a fim de “conservá-los em respeito”. Tal situação “infeliz” concretizava-se sobremaneira porque era reconhecido que faltavam recursos a serem geridos para os índios, mas o fato mais grave seria admitir que eles podiam ser “vítimas de desleixo, de abandono, de pilhagem” quando vivessem em sociedade, uma contradição com o discurso de humanidade que se enunciava sobre eles.²⁵

Após o desaparecimento quase total da questão indígena nos relatórios provinciais a partir de 1847, ela voltou a ser abordada por meio da situação dos índios da Cachorra Morta. Em 1861, o presidente da província, o cônego Mendonça, dissertou de modo extenso sobre os índios que viviam em Milagres (Jardim). Ao historiar a diminuição demográfica sofrida de 1855 a 1860, em que 300 índios se reduziram a 30, Mendonça oferece uma síntese da visão então dominante sobre os índios no Ceará. Como “selvagens”, viviam de caça e “enterravam-se nas matas” em virtude de sua natureza “desconfiada”, fugindo do “grêmio da sociedade”. Os “sertanejos” praticavam “atrocidades” contra eles, perseguindo-os como “feras bravias, para perfidamente matá-los a chumbo”, em represália aos ataques às suas criações. No relato de Mendonça, volta-se a reconhecer a ideia de encaminhar-se um projeto de ação de catequese e civilização dos “bravios”. Talvez a preocupação do religioso não possa invalidar o similar interesse laico. Enviado pelo governo cearense, o médico e historiador Pedro Theberge seria um dos primeiros a buscar uma alternativa de “proteção” e “civilização” dos índios. Havia também o aval do poeta Antonio Gonçalves Dias, diretor da seção de etnografia da Comissão Científica que percorreu o Ceará de 1859 a 1861 (Porto Alegre, 2006). Que os “infelizes” índios deixassem a vida errante, que fossem aldeados, que cultivassem e aprendessem o português, eram estas as proposições de Theberge, confirmadas pelo cônego Mendonça. A situação dos índios da Cachorra Morta se tornou uma questão não apenas local, envolvendo a posição do governo central sobre o assunto. Em seguida, o Ministério do Império autorizou a nomeação do “cidadão” Manoel José de Souza, que havia sido indicado por Theberge, para aldeá-los em sua fazenda. Em 1860, houve então a criação de um aldeamento sob a direção de Manoel de Souza, que foi dotado de recursos financeiros para a empreitada. O diretor de índios da Cachorra Morta centrou seus esforços para que os índios adquirissem o “hábito do trabalho” e enfim se civilizassem. Não só o médico Theberge e o diretor de índios estavam envolvidos na “proteção” dos Xocó. O coronel Francisco Barroso ficou encarregado de adquirir roupas e peças de trabalho agrícola. Todos estavam

inseridos numa complexa rede de relações sociais, cujo foco insistia na integração progressiva dos “índios selvagens” à sociedade.²⁶

A criação do aldeamento da Cachorra Morta indica a necessidade de rever certas ideias sobre a questão indígena no Ceará do século XIX. Evidencia-se, de fato, não o simples desaparecimento indígena ou o seu corolário, a extinção dos aldeamentos, como normalmente se verifica, mas sim outra dimensão, mais densa, do passado. Demanda-se aqui a reinterpretação das vozes de autoridade provincial, como a de José Bento da Cunha Figueiredo, presidente da província que teria decretado a não existência “de índios aldeados ou bravios”, mas chegou a mencionar os “infelizes índios” da Cachorra Morta em seu relatório provincial. Apoiava-se nas declarações de importante figura política e intelectual da época, Thomaz Pompeu de Souza Brasil, que produziu a primeira descrição estatística do Ceará (Brasil, 1864). Retomando aspectos já citados, o presidente da província do Ceará destacou a atuação do diretor Manoel de Souza, um “verdadeiro pai”, acionando a corrente concepção inferiorizante dos índios. Contudo a epidemia de cólera que grassava na província iria atingi-los e ainda ceifaria a vida do “desvelado diretor” em 1862. Depois dessa informação, não se alude mais aos índios de Jardim nos relatórios provinciais, mas julgou-se apropriado indicar um novo diretor que substituisse Manoel de Souza em 1863. De todo modo, os índios de Jardim continuaram a ser tratados nas séries documentais administrativas. Em 1874, o governo provincial informou ao governo imperial que 11 “índios mansos” viviam aldeados com um diretor na Cachorra Morta (Porto Alegre, 1994: 95).²⁷

Vozes e queixas indígenas

Com a lei de terras, a regularização fundiária transcorreu por meio de diversas etapas. Parte dela envolvia o registro das terras, mas outra parcela dependia de trabalhos técnicos, cuja dimensão era simultaneamente social e política, afinal lidavam com a delimitação, a medição e a demarcação de áreas espaciais pleiteadas e/ou habitadas. A regularização abarcava centenas de terras e posses com os mais diversos perfis jurídicos prévios, o que sugere que a questão fundiária afetava os inúmeros grupos sociais no Ceará, indígenas e não indígenas. Os trabalhos de medição, delimitação e demarcação eram capitaneados por engenheiros

25 Relatório do presidente de província, João Antonio de Miranda, 1839, fl. 22.

26 Relatório do vice-presidente da província, cônego Antonio Pinto de Mendonça, 6/5/1861. Ver também o Ofício 2 do Ministério dos Negócios do Império. Repartição Geral das Terras Públicas, 11/6/1860.

27 Relatório apresentado ao presidente de província do Ceará, José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, 1863.

contratados pelo governo imperial, entre os quais o mais conhecido era Antonio Gonçalves da Justa Araújo, que trabalhou também na Paraíba. Além dele, aparecem os nomes de Adolpho Herbster, importante figura para a urbanização de Fortaleza, que finalizou o trabalho de medição em Arronches, e Zózimo Barroso, responsável pela construção da estrada de ferro de Baturité. Em 1862, ainda se processava a regularização das “terras públicas” definidas como datas de sesmaria, e até 1863 haviam sido regularizadas pouco mais de 500 posses de terra, uma quantidade ínfima se considerada toda a província.

A documentação consultada faz referência ao registro de terras de índios tanto individuais quanto coletivas. Em outros trabalhos, evidenciei como isso aconteceu no caso das terras de Almofala (Valle 1992, 1993), o que Porto Alegre confirmou para os casos de terras de Maranguape e Fortaleza (Porto Alegre 1994: 34). Ao pesquisar o Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaracú, datado de 1855–57 e todo rubricado pelo vigário Antonio Xavier de Castro e Silva, que segue as disposições do regulamento de 30 de janeiro de 1854, notei que 22 registros tinham sido feitos para indivíduos identificados como “índios” (Valle, 1992, 1993). Mais significativo, contudo, é o registro que descreve “uma légua de terra quadrada cita na Povoação de Almofala desta Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Barra do Acaracu, cuja légua de terra foi dada por sua Majestade para residência e subsistência dos índios daquela Povoação” (registro nº 695, de 18 de março de 1857: 101). Todos os registros foram apresentados pelo “Curador dos Índios” Francisco Xavier Teixeira e pelo vigário de Acaraú.²⁸ Essa documentação fundiária tem valor especial, pois está articulada aos critérios exigidos pela lei de terras, sendo um dos seus cumprimentos feito no âmbito exato da freguesia por meio da qual se viabilizava o registro fundiário, antes da ulterior regularização das terras dos índios. A doação de terras aos índios do Ceará representava a confirmação local do que estava subscrito no artigo do decreto nº 1318, de 1854. Infelizmente, tal cumprimento legal não foi efetuado em toda a província, conforme mostra a correspondência do Ministério do Império. Em 1862, do conjunto de terras registradas 120 pertenciam a

28 Para execução da lei nº 601, o livro de 102 páginas tem 710 registros. Os registros referem-se às terras na “povoação de Almofala”, incluindo lugares como Aningas (nº 25); Morro da Estiva (nº 49); Baixa Fria (nº 51 e 307); “baixa” de Almofala (nº 52 e 305); Panã (nº 53, 231, 304 e 306); Roque do Campo (nº 92); Marcação (nº 93); Córrego Grande (nº 176 e 308); Porto do Sargento (nº 177 e 270); Brejo (nº 221 e 223); Presídio (nº 253) e Boa Vista (nº 590). A doação de terra aos “Índios de Almofala” (nº 695) engloba uma extensão “extremando de nascente a poente da beira do rio Tapera a Alagoa do Moreira, e sul a norte da ponta do mato no marco do Roque do Campo à beira da costa [...]”.

índios. Parte dos gastos destinava-se aos serviços técnico-administrativos e a outra parcela correspondia aos empréstimos destinados aos “índios pobres na conformidade das ordens imperiais”.²⁹

Mesmo se reconhecermos os registros fundiários, era grave o conflito social envolvendo índios e invasores de terras no fim da década de 1850, o que suscitou decisões mais efetivas para a resolução do problema. Para a execução da lei de terras, o Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas determinou que as terras fossem medidas e demarcadas. Em 1860, o governo central designou o engenheiro Antonio da Justa Araújo para os trabalhos de medição e demarcação das terras dos índios das antigas vilas de Messejana, Arronches, Maranguape e Soure. Os trabalhos fundiários se deram num ritmo moroso, afetados pela epidemia de cólera. A troca de correspondência do governo central com o provincial explicita a pressão para que os trabalhos de medição e demarcação fossem executados, sobretudo por parte dos próprios indígenas. Em 1862, uma das sesmarias dos índios de Messejana foi medida e demarcada, e sua carta topográfica, enviada pelo engenheiro ao ministério, discriminando os terrenos medidos e demarcados para índios e “pessoas estranhas”. Em 1863, a sesmaria de Maranguape, de três léguas de comprimento e uma de largura, estava sendo demarcada. Em seguida, o engenheiro foi notificado que deveria trabalhar nas posses encontradas em Soure. De fato, a regularização das terras perdurou longo tempo. Em 1875, trabalhos de medição conduzidos por Justa Araújo foram realizados nas terras de Baturité, Arronches e Almofala. Em 1877, era o engenheiro Herbster quem substituíra Araújo na medição das terras de Arronches. A demarcação das terras provocou conflitos envolvendo a exatidão dos limites conferidos como “próprios nacionais” e aqueles de proprietários cujas terras se avizinham ao patrimônio dos aldeamentos. Os engenheiros participavam diretamente das situações sociais em questão, e cada caso aponta tensões que eram, a um só tempo, recorrentes e singulares.³⁰

29 Das despesas totais registradas (14:933\$868) o total de 7:328\$299 consistia em empréstimos aos índios (Relatório do presidente da província do Ceará, José Bento da Cunha Figueiredo). Em 1875, as despesas com a medição das terras de Baturité, Arronches e Almofala chegaram a, primeiro, 3:000\$000 réis e, depois, mais 10:000\$000, que se somaram aos 3:000\$000 dotados ao engenheiro Antonio da Justa Araújo.

30 Sobre os trabalhos de medição e demarcação do engenheiro, pesquisei o Livro de Offícios ao Ministério da Agricultura e Obras Públicas, 1861–1862, APEC; o Livro de Registro de Avisos da 3ª Diretoria de Catequese dos Índios, Arquivo Nacional. O relatório provincial do presidente de província de 9/10/1863 declara que 120 posses de terras de índios foram legitimadas das sesmarias de Messejana e Maranguape. Biblioteca Nacional.

Os índios tiveram dificuldades em ver seus direitos fundiários assegurados na província do Ceará. Assim, de 1850 até meados da década de 1870, houve um período em que as muitas “representações” dos índios evidenciam com clareza suas ações, contestações e demandas diretas, sobretudo no que se refere à ocupação e ao uso das terras dos aldeamentos e à permanência nelas, o que configurou aproximadamente 25 anos de intensa atividade social, em que se explicitam os investimentos políticos pertinentes. Com os aldeamentos fechados, muitos índios passaram a queixar-se das invasões de suas terras ao governo provincial e aos ministérios imperiais. Na documentação, não se consegue reconhecer com exatidão o grau de organização política, nem se havia contato entre índios dos antigos aldeamentos, embora se possa suspeitar da existência de fato de redes sociais de comunicação, dificilmente reconstruídas hoje. Com certeza, essas redes estavam articuladas às formas de mediação, envolvendo agentes diversos, ao menos religiosos; podemos imaginar também que as questões indígenas eram bastante significativas socialmente para implicar articulações entre índios de diversos aldeamentos.

Em 1851, na povoação de São Benedito, próxima de vila Viçosa Real, a presença de indígenas já era interpretada pela diretoria geral das terras públicas, ou seja, pela esfera do governo central, como justificativa para que suas terras não fossem consideradas “próprios nacionais”. O governo provincial foi chamado a intervir, a fim cumprir as disposições da lei de terras e conferir os direitos particulares dos ocupantes das terras, se indígenas, “posseiros” ou “intrusos”. Essas diferenças de classificação social eram importantes, uma vez que cada categoria teria uma especificidade jurídica – “índio” ou “posseiro” poderia corresponder a direitos específicos. Por lei, os posseiros poderiam ter a regularização fundiária, mas, se intrusos, não poderiam permanecer nas terras que ocupavam indevidamente. De fato, veremos que os ditos “direitos” dos índios que ocupavam suas terras não seriam garantidos e respeitados, tratando-se de uma questão candente que emergiu e se mostrou em constante refluxo entre 1850 e meados da década de 1870.³¹

Em Messejana, as disputas e conflitos sobre a terra estiveram presentes desde cedo. Em 1854, aviso do Ministério do Império advertia o governo provincial do Ceará de que, se os índios ainda ocupassem suas terras, deveriam ter o direito de usufruí-las, ou seja, as terras não podiam ser consideradas devolutas, nem eles deviam pagar aforamento. Mesmo com o fechamento

31 Livro para Registro de Ofícios da Diretoria Geral da Repartição Geral das Terras Públicas. Arquivo Nacional.

do aldeamento, ocupando os índios suas terras, estas deveriam continuar em usufruto e para a sua subsistência. Interessante foi o caso da viúva de um índio, Theodora da Conceição, que em 1855 enviou “requerimento” ao Ministério da Fazenda, queixando-se da tesouraria do Ceará, órgão, como vimos, central nas decisões provinciais sobre as terras dos aldeamentos. Em 1857, foi o próprio “capitão dos índios da vila de Messejana”, Pedro Monteiro, que se queixou ao presidente da província da ocupação de suas terras, tornando-se seu pleito assunto de discussão com o governo imperial. A cada ano, novas reclamações de “injustiças e arbitrariedades” seriam dirigidas ao governo central. Em 1859, o Ministério da Agricultura continuou a pedir informações ao governo provincial sobre a medição das terras das “aldeias de índios”, comentando as “queixas” feitas por estes das diversas “invasões” ocorridas em suas terras. Em 1861, os protestos trazem à cena um mediador, o padre José Ferreira de Lima Sucupira, cujas ações foram recriminadas pelo Ministério do Império por “excitar” os ânimos dos índios de Messejana, Soure e Arronches. Atuando há muito tempo entre os índios, o padre Sucupira não pestanejou ao enviar seus próprios “requerimentos”, relatando que os índios de Messejana sofriam “perseguições e vexames”. Em 1863, o ministério chegou a interferir junto ao governo provincial no caso do “posseiro” do sítio Pitaguari, que usurpara terras públicas e empregara “ameaças e perseguições contra os índios”. A complexidade jurídico-fundiária da situação indígena seria apresentada mediante posição oscilante, ambígua, favorável ou negativa, dos ministérios imperiais.³²

No caso de Soure, atual Caucaia, também se encaminharam “queixas” feitas por índios. Suas iniciativas eram definidas em termos da prática cultural e burocrática do período, como “pretensões”, “representações”, “petições”, fórmulas usadas para identificar os procedimentos jurídicos que chegavam até as agências e autoridades públicas. Podiam ser encaminhadas a diversas instâncias, tais como os próprios delegados, que estariam mais próximos das situações sociais vividas pelos índios. Em 1859, uma “índia” de Soure registrou “queixa” contra a invasão de suas terras:

32 O Livro para Registro de Ofícios e Correspondência da Diretoria Geral da Repartição Geral das Terras Públicas, depositado no Arquivo Nacional, inclui ofício de 22/12/1854, que trata da “pretensão” de cinco índios de Messejana ao arrendamento dos sítios que ocupavam. O Livro para o Registro dos Avisos ou Ordens que foram expedidos pela Repartição Geral das Terras Públicas, 26/11/1855, também no Arquivo Nacional, inclui aviso expedido ao presidente do Ceará em 19/8/1857 “sobre um requerimento em que o Capitão dos Índios da vila de Messejana se queixava de procedimento arbitrário para com estes”.

Ao subdelegado de Soure. Inteirado do que V.Mce me comunica, por seu Officio de 18 do corrente mês, acerca da petição de queixa da índia Antonia Maria Gonçalves, tenho a dizer-lhe que enquanto não for a referida índia privada da posse que alega ter pelos meios competentes, seja garantida, como foi ordenado por despacho desta Presidência de 16 deste mês [25/11/1859].³³

Em Baturité, há registros de conflitos em torno das terras dos índios desde 1854. Nesse ano, a índia Manoela da Conceição reportou ao governo provincial que seus cultivos estavam sendo destruídos pelas criações de um posseiro. Em 1865, foi a vez do “índio” Manuel Filipe de Lima, sua esposa e vizinhos entrarem com um requerimento, “queixando-se” da expropriação das terras que possuíam. A diretoria de Terras Públicas e Colonização recomendou que uma decisão fosse tomada para que os “descendentes de índios” não perdessem suas “posses”, mas as demandas e “queixas” dos índios foram indeferidas em 1866. Anos depois, em 1871, Francisco Maciel e outros índios pediram ajuda para garantir suas posses nas terras da lagoa Umari. Os índios de Baturité estavam sendo atingidos pela construção de uma estrada de ferro na serra onde viviam, e chegaram a enviar uma delegação à Corte a fim de tratar do problema de terra (Freire, 1995).³⁴

Além da atuação direta dos índios, os documentos sugerem que certos antecedentes legais eram referidos e usados, por indígenas ou pelas autoridades públicas, para garantir demandas específicas e legitimar (ou não) certas posições e investimentos étnicos. Assim, era comum haver referências à legislação colonial das terras dos índios, critério aludido como justificativa para eventuais ações políticas e públicas. Datado de 1858, um longo ofício do Ministério da Agricultura destaca exatamente esse critério, a fim de dirimir as dúvidas e incertezas do governo provincial sobre as terras das vilas de índios extintas.³⁵

33 Ofício de 25/11/1859, Livro L89 de Correspondência do Governo da Província. Registro de Ofícios aos Juizes, Promotores, Chefes de Polícia, Delegados e Subdelegados da Província, 1859–1860 (citado em Porto Alegre, 1994).

34 Circular da Diretoria das Terras Públicas e Colonização/Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 22/7/1865.

35 Ofício de 13/2/1858. Livro de Ofícios do Ministério da Agricultura, Seção Histórica, Livro 20, APEC. Ver também Pareceres sobre a questão dos terrenos das extintas aldeias de Índios (da comarca de Missões de São Pedro e na província do Ceará) serem próprios nacionais, isto é, terras do Domínio do Estado ou das Províncias ou comarcas municipais respectivas, 1850–59. Coleção Marquês de Olinda. IHGB.

Os índios, nas diferentes Aldeias do Ceará, com especialidade nas de Aronches, Messejana e Soure, não podendo restringir-se ao pouco espaço da légua em quadro, que lhes foi concedida em cada uma delas, pediram diferentes terrenos para suas plantações e criações. Estes terrenos lhes foram doados por Datas e Sesmarias, com designação especial desses Índios.

Esse ofício detalha com minúcia como se concretizou a concessão de data de sesmaria aos “principais das aldeias” na primeira metade do século XVIII, especificando o seu tamanho em léguas e seus limites geográficos, além de, sobretudo, destacar que as terras deveriam ser transmitidas aos “seus herdeiros, ascendentes e descendentes”. Sugere que o saber jurídico português de transmissão de bens servia de parâmetro para lidar com a situação indígena e, assim, auxiliar na implantação das novas definições jurídicas brasileiras da terra, cuja modelação dependia da releitura dos antecedentes jurídicos coloniais, mesmo se arquitetasse um corte em face dos regulamentos portugueses. Por certo, as “queixas” dos índios devem ser compreendidas com mais precisão, pois a tradução cultural da reivindicação de “direitos” por meio da documentação oficial imprime, de fato, uma visão oblíqua, afinal temos poucos elementos para entender densamente os significados que derivavam de tais “queixas” e se elas correspondiam a “direitos”, tal como vemos hoje. O que as autoridades entendiam por “queixas” envolvia concepções particulares de “direito” que não podem ser confundidas com o que os índios agenciavam em face das autoridades. Essa limitação não impede que entendamos essas “queixas” como práticas que definiam o escopo do agenciamento social dos índios. Ao tomar as diferenças de significação, não se pode menosprezar que os referenciais culturais estavam em aberto e eram passíveis de incorporação, sendo reconhecidos com razoável precisão, tal como aconteceu com a viúva Theodora de Messejana, cujo requerimento tinha um endereçamento preciso, o Ministério da Fazenda, sobre as ações negativas de outro, a tesouraria do Ceará, a respeito do “direito” a terra.

Além disso, pode-se admitir que as “queixas” assinalavam mudanças sociais significativas na situação histórica em que os índios estavam inscritos, sobretudo no tocante à atuação de antigos mediadores e agentes coloniais, tal como o diretor de índios que administrava vilas e os indígenas, que passaram a ter atuação menor, ambígua ou até descartada no Império. Com o fim do Diretório dos Índios, a figura político-administrativa do diretor não teria mais legitimidade, apesar da curta retomada posterior do Diretório e da indicação de diretores em casos excepcionais. Essa mediação política era ambígua de outra forma, já que devemos supor que a ação de muitos diretores foi decisiva para a

concessão de aforamentos de terras que pertenciam às vilas de índios e aldeamentos. As “queixas” indígenas, contudo, afloram no contexto de uma ausência política, à medida que, sem os diretores, os índios procuravam outros canais de mediação. Talvez esses canais nem fossem realmente necessários para todos os aldeamentos, sobretudo aqueles onde havia uma organização política mais forte diante dos conflitos locais com posseiros e outros atores rivais.

Em ofício de 1870, o Ministério do Império registrou que indígenas desejavam viajar para a Corte, a fim de “representar ao Governo Imperial a bem dos seus direitos e interesses” (Porto Alegre, 1994: 72). Embora os agenciamentos indígenas fossem evidentes, o ministério rejeitou a ideia da viagem, justificando que o governo provincial deveria canalizar as demandas e questões locais junto às autoridades municipais – uma curiosa declaração que chegava a aludir à existência de índios aldeados. Em 1872, o Ministério continuou a notar as “repetidas queixas” dos índios perante o governo imperial, chegando a sugerir a retomada da catequese e civilização ao governo cearense, que respondeu que empregaria “todos os esforços” a fim de que não se repetissem “as queixas que os índios dirigem ao governo imperial, contra a violência que são objetos suas pessoas e bens” (Porto Alegre, 1994: 94). Em 1874, a questão ainda subsistia e notava-se de modo detalhado quanto às “queixas” de “índios descendentes dos primitivos povoadores”, em referência aos que viviam em Baturité e aos Tremembé de Almofala. A medição de terras pelo engenheiro Justa Araújo também foi citada:³⁶

Inteirado do que expõe o subdelegado de polícia do distrito de Almofala, na representação que, acerca de terras possuídas naquele Distrito pelos índios da tribo “Tremembé”, dirigiu a essa presidência em data de 5 de março do corrente ano, e que V. Exa. me transmitiu, por cópia, com o seu Ofício de 27 de julho, recomendo a V. Exa. que, em relação às ditas terras, e para por termo à instrução de particulares, alegara na sobredita representação, mande aplicar a providência constante do meu aviso de 20 de maio último, relativo ao extinto aldeamento do termo de Baturité, incumbido do trabalho da discriminação das terras o engenheiro Antonio Gonçalves Justa Araújo. 30/9/1874 (citado em Porto Alegre, 1994: 73).

Nesse ofício, destaca-se outro mediador, o subdelegado, o que permite pensar que a terra se tornara um caso de “polícia” para os índios, provavel-

36 Livro de Registro de Avisos da 3ª Diretoria de Catequese dos Índios. Arquivo Nacional.

mente ansiosos por garantir o uso das terras dos aldeamentos e o acesso a elas. Para os índios de Almofala, isso se tornava central, à luz dos registros de posses de terra individuais e de um território coletivo em 1857. Em quase 20 anos, os registros tinham apenas força simbólica para os índios, não tendo garantias sociais e legais contra as invasões das terras.³⁷

Por “decreto” os índios foram “extintos”?

Em 1861, os ministérios imperiais pediram informações ao governo provincial sobre as “inclinações e os costumes característicos de cada uma destas tribos” que viviam no Ceará, sob pretexto de sua “catequese e civilização”. O governo provincial respondeu de modo taxativo:

[...] nesta Província nenhuma tribo existe no estado selvagem, e que desde o ano de 1833, época em que foram extintas as Diretorias a que estavam sujeitas as diferentes aldeias estabelecidas na Província, extinguíram-se estas, e ficaram os índios confundidos na massa geral da população civilizada, sendo incorporada aos próprios nacionais a parte devoluta dos terrenos.

Com essa constatação, surpreende a referência à criação do aldeamento dos índios Xocó no termo de Milagres, pois ela mostra o grau de contradição presente nas instâncias governamentais. Além disso, o ofício negava praticamente os 20 últimos anos de intenso debate sobre a questão indígena.³⁸

Em 1863, José Bento da Cunha Figueiredo Júnior presidia a província do Ceará. Em relatório provincial, ele criou uma frase definitiva: “Já não existem aqui índios aldeados ou bravios”.³⁹ De um lado, o governo provincial acreditava que os índios tinham deixado de ser “bravos” e “selvagens”. De outro, afirmava que os índios aldeados se tinham “misturado à massa da população”.

37 Caso jurídico e de polícia aconteceu com o índio Ignácio Rodrigues, que acusou ter sido alvo de violência por parte do delegado de Vila Viçosa. Em 1866, o Ministério da Justiça interveio junto ao governo provincial, solicitando providências diretas ao juiz de Direito da comarca (Porto Alegre, 1994: 75).

38 Livro de Correspondência dos Ministérios do Império ao Presidente da Província, 1860–1862 (citado em Porto Alegre, 1994) e Livro de Ofícios ao Ministério da Agricultura e Obras Públicas, 1861–1862. APEC.

39 Relatório do presidente da província do Ceará, dr. José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, 1863.

Essa postura foi característica do governo cearense, mas também exibida por outros governos provinciais na segunda metade do século XIX (Dantas,ampaio & Carvalho, 1992). O relatório provincial de Cunha Figueiredo, todavia, precisa ser interpretado com atenção, afinal se refere às “antigas tribos” que teriam desaparecido com as migrações, mas ao mesmo tempo afirma que os “descendentes das antigas raças” ainda se encontravam em “grande número” localizados nos aldeamentos já extintos, se bem que “misturados na massa geral da população, composta na máxima parte de forasteiros”. Com força, o tema da “mistura” seria retomado, apelando para o *telos* moral que moldava as narrativas e os enunciados discursivos sobre os indígenas, fadados ao “desaparecimento”. Até nas brechas dos discursos sobre “catequese e civilização” dos índios aparecia a constatação teleológica de que os “antigos habitantes da Terra de Santa Cruz” estavam fadados à “completa aniquilação”. Esse elemento moral mostra-se na textualidade narrativa da documentação, mas essa moralidade também se expressava mediante práticas diretas sobre as pessoas e as famílias de origem indígena. As ideias, posições e ações com que estamos lidando refletiam ambiguidade a respeito do futuro dos índios. Seria a constatação da emergência do “índio civilizado” e, como resultado ou devir, o seu desaparecimento na “massa da população” do Ceará, vista como uma homogeneidade social. Simultaneamente, cogitava-se o aldeamento de índios, conforme seu “modo de vida”. Era preciso saber com “exatidão” sobre esses casos, a fim de se proceder da melhor maneira possível. Em 1851, os índios de São Benedito pareciam “estar no caso de serem aldeados”, tal como aconteceu depois com os índios “errantes” da Cachorra Morta.⁴⁰

Deve-se acrescentar que as contradições também aparecem no caso das estatísticas. Em 1862, 12 anos depois da supressão da maioria dos aldeamentos, o relatório provincial divulgou “mapa estatístico” que enumerava a presença de 1.134 índios na freguesia de Acaraú, onde existira o aldeamento de Almofala. Certamente, vasta população indígena foi negligenciada no mapa porque lugares como Messejana, São Benedito e Baturité não foram citados, apesar da forte presença indígena, segundo outros documentos. A *Memória estatística da província do Ceará* (1863), elaborada por Thomaz Pompeu de Sousa Brasil, incluiu quadro estatístico que informa a população indígena nas freguesias da província. Apesar de bastante incompleto, trouxe dados sobre o município e freguesia de Acaraú, que teria 1.057 pessoas identificadas como indígenas.

40 Livro para o lançamento do expediente relativo à catequese e civilização dos índios. Arquivo Nacional.

Das outras comarcas com população indígena, lê-se: Ipú, 334 pessoas; Baturité, 190 pessoas; e Jardim, 103 pessoas. O estudo de Sousa Brasil era patrocinado pelo governo provincial. Em suas tabelas, o livro registra a população indígena do Ceará, quando, segundo o relatório provincial, ela não existia mais oficialmente! Em 1864, essa população desapareceu dos relatórios provinciais. À exceção de notas sobre a medição das terras dos aldeamentos de Baturité, Arronches e Almofala, datadas de 1876 e 1877, nada mais se afirmou sobre a questão indígena. As contradições voltaram a emergir anos depois. Em 1872, o governo provincial respondeu ao Ministério da Agricultura que não existiam mais aldeamentos no Ceará, nem índios, apenas poucos, “confundidos com a população”, todavia o governo provincial tomava posições normalmente reativas, pois respondia ao governo imperial, que recebia, por sua vez, as queixas e notificações dos índios. Em 1874, os casos dos índios de Baturité e de Almofala evidenciam isso.

Como supor o desaparecimento dos índios, se a referência a eles aparece nas discrepâncias da documentação oficial? É contraditória a afirmação de que eles estavam “incorporados à massa da população” cearense? Como uma das conclusões tiradas da pesquisa, a documentação mais evidencia os efeitos causados pela mudança na regularização e na apropriação fundiárias, que viriam a se cristalizar por meio da lei de terras de 1850, do que realmente comprova o desaparecimento das populações indígenas, aldeadas ou não, no Ceará. De fato, é uma documentação vasta e complexa, confirmando, sobretudo, formas de articulação social entre índios e não índios, e igualmente o tipo de estigmatização e privação social que os índios sofreram no Ceará do século XIX. Confirmam-se, sobretudo, as formas de contestação direta dos índios. Os documentos mostram que a maioria dos índios que viviam nos antigos aldeamentos não abandonou suas terras, mas foi obrigada a deixá-las ou teve de encontrar certos nichos ou pequenas áreas para viver. Além disso, explica muito mais como certa perspectiva ideológica a respeito das populações indígenas tornou-se predominante no Ceará, minimizando os processos históricos e locais de diferenciação étnica. Assim, ao resgatar a positividade da história indígena depois do fim dos aldeamentos, pretendi retomar a complexa situação histórica em que se encontravam os índios em variados contextos da província.

Por certo, as incertezas jurídicas sobre as terras dos aldeamentos mostram como elas foram disputadas por mais de 30 anos. Segundo as disposições da lei de terras, os índios tinham direito às terras que ocupavam, mesmo se estas tivessem pertencido a aldeamentos extintos. A disputa, no entanto, envolveu sobretudo as Câmaras municipais, as províncias e o governo central,

enquanto os índios resistiam como lhes era possível. De início, os aforamentos das terras dos aldeamentos extintos por parte das Câmaras municipais foram considerados nulos (Cunha, 1992). Depois de 1875, eles passaram a ser uma prática comum das Câmaras municipais, constituindo-se numa estratégia de expropriação das terras dos índios. Em 1887, as terras devolutas foram normatizadas pelas províncias, tendo as Câmaras o direito de aforá-las. Se antes as contradições e impasses envolviam o governo central e o provincial, depois passaram a envolver o governo provincial e as Câmaras municipais. Assim, em 1888, a Câmara municipal de Acaraú passou a mostrar uma nítida preocupação e interesse em relação às terras dos índios de Almofala, que sofriam invasões.⁴¹

A “caboclicização” da pureza imaginada: identidades, misturas e dessubstancialização étnica

No século XIX, não se verificavam mais as intenções coloniais que nortearam a criação das vilas de índios. De modo progressivo, reverteram-se os processos anteriores de territorialização indígena, afirmando-se um novo estatuto jurídico da terra, cuja consistência se articulava ao novo modelo político-cultural de nacionalidade e aos estímulos de assimilação contínua das populações indígenas como “brasileiras”. De fato, pode-se pensar que a questão fulcral do século XIX era a populacional. Em todos os casos tratados, evidencia-se a temática da assimilação social e cultural dos índios do Ceará, definida segundo outros parâmetros legais e políticos. Por meio do debate fundiário intensificado com a lei de terras, ficamos a par de nova modalidade de assimilação, a do indígena a fazer parte da “massa da população”, definindo-se mediante uma identidade cabocla, associada à mistura e, portanto, à dessubstancialização étnica. Do puro “selvagem”, regurgitando a imaginação indianista de José de Alencar, ao manso caboclo e seu correlato, o pobre “curiboca”, certamente

41 “Tendo esta câmara em atenção e interesse que possa lhe resultar da execução do disposto no art. 8º 3 da lei nº 3348 de 20 de outubro último, empenha-se para fazer efetivos os aforamentos, assim dos terrenos de marinha e acrescidos, que já estão sendo ocupados por particulares, sem concessão, bem como das terras pertencentes à extinta colônia de índios da povoação de Almofala (antiga Missão dos Tremembé), compreendidas na circunscrição deste município, que não se acham remidas nos termos do art. 1º da lei nº 2.672 de 20 de outubro de 1875, e aliás estão ocupadas por pessoas estranhas à família de ditos índios”. 8/3/1888. Acaraú. Autos da Câmara Municipal de Acaraú (APEC, Fortaleza).

se está diante da construção da nacionalidade e, mais ainda, da identidade específica do cearense. Em meados do século XIX, mostrava-se o problema da construção da nacionalidade em termos das situações e de contextos étnicos concretos. Tornar-se “brasileiro” não supunha uma construção identitária uniforme, afinal o tornar-se brasileiro como caboclo sugeria uma diferenciação interna em termos sociais e políticos. Afinada à pretendida assimilação, a caboclicização dos indígenas estava dimensionada por sua evidente desterritorialização dos antigos aldeamentos e sua entrada no mundo nacional na condição de trabalhadores ou “moradores”, ou seja, oferecendo mão de obra agrícola. Novas identidades se tornaram operantes, mas, ao mesmo tempo, novas ordenações fundiárias passaram a fundamentar o modelo de regularização da terra no Brasil e, particularmente, no Ceará.

O sentido moral da questão indígena tinha correspondência com o plano das identidades. Enquanto a existência de índios errantes em meados do século XIX provocava inquietação social e esforços político-administrativos, como aconteceu com o aldeamento da Cachorra Morta, a constatação da ainda presente “selvageria” no Ceará seria associada a outras ideias, evidenciando a existência de um complexo jogo de identidades, arroladas nos documentos, mas certamente presentes na vida social. No Ceará imperial, a tribo de índios que vagava no interior da província contrastava com a presença de “índios civilizados”, “domesticados”, nas cidades, vilas e povoações. Era uma situação complexa e ambígua, pois “infelizes” como “selvagens” nos sertões, nessa “pátria agreste” cujo sentido poético se expressava por intermédio da distância das urbanidades cearenses, os índios eram vistos como “miseráveis”, ao se tornarem civilizados, os “mais miseráveis proletários” do Ceará, ou, de maneira mais contundente em termos ideológicos, tidos como “descendentes” de índios. Ainda que as categorias de “caboclo” e de “descendente de índio” fossem usadas no período colonial, novos significados se forjaram e se adensaram em torno delas no Brasil monárquico, em conjugação com novas práticas históricas e outros usos sociais dos termos. Tratamos de outros contextos sociais. Tenho dúvidas, porém, de que usos mais sistemáticos de identidades como “caboclo” possam representar apenas uma “construção ideológica”, tal como propôs Porto Alegre (1994). É certo que toda identidade tem conotações ideológicas, mas pondero que deve ser considerada uma categoria social que assinala fronteiras e diferenciações entre pessoas e grupos, cuja objetividade se processa por meio de inclusões e exclusões de ordem social. Para Porto Alegre, a categoria de “caboclo” seria operada a fim de “negar a identidade do índio e seus direitos” (1994: 21), gerando efeitos quanto à “perda” de visibilidade. Concordo com a antropóloga que a tese do “desaparecimento” dos

índios do Ceará tenha sido afirmada e usada por historiadores e uma plêiade de agentes sociais por volta da metade do século XIX. De algum modo, trata-se de determinada negação, mas que não pode ser completa, afinal o “caboclo” põe-se como marcador classificatório, cuja positividade oscila tanto pela ideia de assimilação mestiça quanto pela de diferenciação social, construindo uma alteridade apresentada com base em relações práticas de identificação e diferenciação. Se com o caboclo se tornava invisível um aglomerado de ideias e representações sobre o “índio”, a presença cabocla enunciava e criava uma série de outras concepções a engendrar outra objetivação da diferença social, que poderia ter dimensão étnica (ou não).

A partir de 1850, a categoria “descendente” passou a se impor de modo mais operativo, tal como a de “caboclo”, ofuscando mais e mais a de “índio”. Com o fim do Diretório dos Índios em 1845, o fechamento dos aldeamentos e os efeitos da regularização da lei de terras, essas categorias sociais passaram a aludir a uma nova situação histórica em que o estatuto legal do “indígena” começou a ser desconsiderado. Se essa tendência seria tornada social e ideologicamente dominante, poderia ser questionada e rechaçada no âmbito local das próprias dinâmicas societárias e étnicas. Isso é ilustrado de forma notável com a “povoação” de Monte-Mor Velho. Em 1916, um texto reconstrói a história dos aforamentos e invasões das terras da antiga povoação de índios, a envolver a sua definição como “próprio nacional” e como “patrimônio” da Igreja e de sua padroeira. A partir da última década do século XIX, emergiu uma disputa violenta entre o vigário da igreja e os “caboclos”, o que incluía outros mediadores, como o próprio escritor, procurado pelo “capitão-mor dos descendentes dos Paiacús” a fim de intervir em seu favor (Bezerra, 1916). Entre as categorias usadas, Bezerra emprega “índio”, “caboclo” e “descendente” dos Paiacús, associadas ao antigo local do aldeamento. Evidenciam-se aqui fronteiras e delimitações sociais concretas, cuja diferenciação podia expressar um sentido étnico por meio das categorias “caboclo” e “descendente de índio”. Na vasta produção de intelectuais, historiadores e etnólogos cearenses, isso também podia acontecer, mas os artigos e textos sobre os “índios” primavam mais pelo passado da formação social cearense, enquanto as poucas peças sobre o tempo presente centravam-se nas figuras do “caboclo” e do “descendente”. Há positividade em tais descrições e abordagens, exatamente por essa referência a uma alteridade social, a se contrapor diretamente à ausência da presença dos “índios” nos discursos e ações governamentais a partir de 1870. Adentrava-se noutra situação histórica, quando se dessubstancializou o que ainda se preservava de pureza étnica mediante a suposta mistura, quase completa, dos índios na “massa da população”. Penetrou-se o longo período de

“caboclicização” do índio em sua pureza, aliás tanto alegórica quanto imaginada, mas que explicita um processo histórico de definição de fronteiras sociais, cujos efeitos e sinais ainda hoje observamos.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Regina C. de
(2003) *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- BEZERRA, Antonio
(1916) “Os caboclos de Montemor”, *Revista do Instituto do Ceará*, tomo xxx. Fortaleza.
- BRASIL, Thomaz Pompeu de Sousa
(1863-4) *Ensaio estatística da província do Ceará sob sua relação física, política e industrial*. Fortaleza: Tip. B. de Matos.
- CARVALHO, José Murilo de
(1988) *O teatro de sombras*. Rio de Janeiro: Vértice/Iuperj.
- CUNHA, Manuela Carneiro da
(1992) “Política indigenista no século XIX”. Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/Secretaria Municipal de Cultura.
- DANTAS, Beatriz Góis; SAMPAIO, José Augusto L. & CARVALHO, Maria Rosário G. de
(1992) “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. Ob. cit.
- FREIRE, José R. B.
(1995) *Os índios em arquivos do Rio de Janeiro*, vol. 1. Rio de Janeiro: Eduerj.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João
(1999) “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). Em: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia
(1994) “Repertório de documentos do Arquivo Público”. Em: PORTO ALEGRE, Maria S.; MARIZ, Marlene & DANTAS, Beatriz G. (org.). *Documentos para a história indígena no Nordeste – Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: NHI-USP/Fapesp, 1994.

(2006) *Os ziguezagues do dr. Capanema: ciência, cultura e política no século XIX*. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará.

SILVA, Isabelle Braz P. da

(2005) *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino*. Campinas: Pontes.

SILVA, Lígia Osório

(1996) *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850*. Campinas: Ed. da Unicamp.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do

(1992) "Os Tremembé, grupo étnico indígena do Ceará". Laudo antropológico solicitado pela Coordenadoria de Defesa dos Direitos e Interesses das Populações Indígenas, Procuradoria Geral da República.

(1993) "Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará." Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

(2009) "Conflitos, identidades e aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: um exercício 'posicionado' de antropologia histórica". Em: VALLE, Carlos Guilherme O. & SCHWADE, Elisete (org.). *Processos sociais, cultura e identidades*. São Paulo: Annablume.

EDSON SILVA

Xukuru: história e memórias dos "caboclos" da Serra do Ororubá (Pesqueira, PE)

Aqui chamava os cabôcos. Nesse tempo, chamava os cabôco, mas não tinha valor não. Era tudo uma coisa sem valor.

Manoel Balbino Silva, "Mané Preto", 73 anos, Aldeia Cana Brava.

Eles chamavam os cabôcos. Os cabôcos de Cana Brava. Os cabôcos... era assim. Até maltratava às vezes. Dizia que os cabôcos daqui tudo era ladrão. Os fazendeiros tinha esse dizer.

Brivaldo Pereira de Araújo, "Zé Grande", 82 anos, Aldeia Cana Brava.

A construção do caboclo: a fala oficial, olhares literários e de intelectuais

A partir da segunda metade do século XIX, intensificou-se a defesa oficial do desaparecimento dos índios em Pernambuco e da extinção dos aldeamentos. Quem eram os índios? Como eram vistos pelas autoridades provinciais e quais as bases da política indigenista oficial naquele período? Estas afirmações do diretor geral dos índios sobre os habitantes dos antigos aldeamentos apontam respostas:

Em geral os índios são inclinados à embriaguês; ao furto e à devassidão; a preguiça os domina; a pesca e a caça são a sua habitual ocupação; tem gênio belicoso, e são valentes, o que prova que ainda se ressentem de sua selvageria. Eles são suscetíveis de educação e ensino. Perdem-se bons músicos, etc. etc.¹

1 Ofício de Francisco Caboim (barão de Buíque), Diretor Geral Interino dos Índios da Província de Pernambuco ao Presidente da Província de Pernambuco. 15/11/1870. Arquivo Público de Pernambuco (APE), cód. DH-19, f. 175.

Tais imagens seriam repetidas em vários discursos oficiais, reproduzidas em escritos literários e estudos acadêmicos posteriores. A extinção dos aldeamentos se baseava na ideia de assimilação dos índios, como enfatizou a mesma autoridade: “Hoje talvez fosse mais conveniente *confundir esse resto de índios com a massa da população*; e o governo dispor de suas terras como melhor lhe parecesse; porque isto de Aldeias é uma quimera”.² Valendo-se da ideia de que as aldeias eram fantasias e que, por isso, não havia mais razão para a sua existência, posseiros, senhores de engenho e latifundiários, sobretudo após a lei de terras de 1850, como se constata na documentação pesquisada, ampliaram suas invasões das terras dos antigos aldeamentos em Pernambuco.

O discurso oficial nesse período justificava a medição, a demarcação e o loteamento das terras indígenas como forma de solucionar conflitos entre os índios e os invasores, o que legitimou arrendatários tradicionais que paulatinamente se tinham apossado das terras dos aldeamentos. Encontramos sistematicamente nas falas oficiais a afirmação de que os índios estavam “confundidos com a massa da população”. Somavam-se à negação da identidade dos índios muitos pedidos de invasores dos territórios indígenas e autoridades pela declaração legal da extinção dos aldeamentos, em razão do suposto desaparecimento dos grupos indígenas (Porto Alegre, 1992–3: 213–25; Silva, 2005: 51–8, 2006: 93–108).

Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de *caboclos*, condição muitas vezes assumida por eles para esconder a identidade indígena diante das inúmeras perseguições sofridas. A essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, tidos como exóticos, e suas danças e manifestações folclóricas, consideradas em extinção. Elas também apareceram em publicações de autores regionais, cronistas e memorialistas municipais, que exaltaram de forma idílica a contribuição indígena à origem e à formação social de cidades do interior do Nordeste.

Curt Nimuendajú: os “restos dos Sukurú de Cimbres”

Os estudos sobre as populações dos extintos aldeamentos em Pernambuco chamaram a atenção de outros pesquisadores, como Curt Nimuendajú, a respeito do que ocorria com elas. Voltando de uma viagem à Europa, ele chegou, em outubro de 1934, ao Recife, onde, por recomendações antecipadas

de Carlos Estevão, foi bem recebido por Mário Melo, conhecido jornalista pernambucano e secretário perpétuo do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (IAHGP).

Ainda em outubro de 1934, Curt Nimuendajú escreveu a Heloísa Torres, então diretora do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, relatando o resultado de sua “excursão aos *restos dos índios Sukurú de Cimbres* e Fulniô de Águas Belas”. Confessava sua frustração com o investimento na viagem e a possibilidade de futuras pesquisas: “Infelizmente o resultado não compensa de forma alguma as despesas: ambas as tribos quase nada mais guardam de sua antiga cultura material”. O pesquisador descreveu os índios em Cimbres nos seguintes termos: “O que hoje se chama Sukurú são uns 50 indivíduos, entre os quais uma escassa meia dúzia que ainda causa a impressão de índios puros. Ninguém mais fala a língua antiga; com muito trabalho e paciência consegui uns 150 vocábulos, em parte de valor bem duvidoso. A língua não apresenta a menor semelhança com outra qualquer”.³

Para Curt Nimuendajú, além de uma irrelevante cultura material, pouquíssimos “Sukurú” possuíam o fenótipo supostamente indígena. O fato de não falarem correntemente uma língua materna e dos vocábulos recolhidos não possuírem semelhanças com nenhuma outra língua indígena conhecida no Brasil era um indicador negativo que impedia sua definição como “índios puros”. O critério de comparação com a pureza de uma cultura material indígena e mesmo de comparação entre os “Sukurú” e os “Fulniô” continuou sendo usado por Curt em seu relato, ao descrever uma técnica de fabricação de cerâmica própria dos índios de Cimbres, diferente daquela então usada pelos povos amazônicos. Por essa razão, Nimuendajú afirma ter adquirido, além de utensílios cerâmicos fabricados, amostras de barro usado pelos “descendentes dos Sukurú”.

Para o pesquisador, os índios de Águas Belas, ao contrário dos “Sukurú”, não haviam perdido “por completo sua cultura material e tudo quanto diz respeito à sua cultura social”, restando, todavia, a tenacidade de sua “cultura espiritual”, expressa pela língua e pela religião. Curt Nimuendajú considerou “interessante” a afirmação da identidade indígena em Águas Belas, ao reconhecer o “pronunciado sentimento de tribo” existente nos habitantes do antigo aldeamento, embora em seu relato tenha acentuado que “tanto mais quanto 2/3 deste povo não é índio, de maneira que também lá se contam os índios puros

2 Ibid., grifos adicionados.

3 Carta de Curt Nimuendajú para Heloísa Alberto Torres. Recife. 12/10/1934. Museu Nacional (Rio de Janeiro), Setor de Linguística, Arquivo CN/MN, grifo adicionado.

de raça pelos dedos". Ao findar sua carta, Curt Nimuendajú escreveu que, entre os "Fulniô", apenas recolhera "um machado de pedra", vestígio de uma cultura material passada. Ainda que produzissem esteiras, bolsas e espanadores, para ele tinham de "original somente o material. Tanto a técnica como os tipos são modernos", diferentemente dos índios de Cimbres, que fabricavam "mais umas coisinhas", além dos utensílios que ele próprio adquirira.⁴

A visão de uma cultura indígena primitiva congelada, da perda cultural pela assimilação em face de uma modernização, com a degeneração dos índios, aparece expressa no relato que Curt Nimuendajú fez de sua estada entre os habitantes dos extintos aldeamentos de Cimbres e Panema (Águas Belas). As impressões e os critérios usados por Nimuendajú para uma suposta classificação etnológica sobre a ausência de uma identidade "Sukurú" foram reproduzidos em artigo publicado por Mário Melo na *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, em 1935 (Melo, 1935).

As concepções de Nimuendajú sobre os índios de Cimbres e Águas Belas em muito se aproximavam da ideia de mestiçagem como base da formação do povo brasileiro, defendida por Gilberto Freyre. Talvez por esse motivo Freyre tenha demonstrado interesse pelo relato de Curt Nimuendajú. É o que afirma Heloísa Torres, em carta endereçada a este: "O dr. Gilberto Freyre, a quem falei dos seus trabalhos em Pernambuco, ficou muitíssimo interessado". Heloísa solicitava a autorização de Nimuendajú para repassar a Freyre as "notas" contidas na carta que lhe enviara, relatando a visita aos índios em Pernambuco.⁵

Em correspondência de 1937 à direção do Museu Nacional, três anos depois da visita de Curt Nimuendajú a Pernambuco, lê-se uma lista de "material etnogeográfico" oferecida por ele à instituição. A carta descreve, entre outros itens, "uma série de 17 peças colhidas entre os remanescentes da tribo Xukuru Cimbres, Estado de Pernambuco. Acompanhará o material uma coleção de 25 fotos".⁶

Algumas das fotos de Curt Nimuendajú, sem legendas indicativas claras, estão no acervo do Setor de Linguística do Museu Nacional no Rio de Janeiro.

4 Ibid.

5 Carta de Heloísa Alberto Torres a Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro. 25/9/1936. Museu Nacional, Setor de Linguística, Arquivo CN/MN, Correspondências 1936/1938, cvo fotograma 1/3, p. 25.

6 Carta de Curt Nimuendajú ao Diretor do Museu Nacional no Rio de Janeiro. Belém. 20/9/1937. Museu Nacional, Setor de Linguística, Arquivo CN/MN, Correspondências 1936/1938, cvo fotograma 1/3, p. 26, grifos adicionados.

O estado de conservação não é bom, possivelmente em virtude do tempo passado e do material utilizado na época, bem como das condições de armazenamento. No acervo das correspondências microfilmadas de Nimuendajú, localizamos, além de fotos de casas dos "Carijós", a foto de uma mulher fazendo utensílios cerâmicos, que pode ser – visto não haver legenda – a de uma índia xukuru fabricando as panelas que Nimuendajú enviou ao Museu Nacional. Três panelas xukurus se encontram no acervo da instituição.

Com relação às fotografias de Curt Nimuendajú, Karla Melanias afirmou em trabalho recente que "essas imagens inserem-se num contexto de colecionamento etnográfico mais amplo, no início do século xx, quando o objeto de estudo da antropologia se definia como o estudo do homem 'primitivo' ou 'selvagem'" (Melanias, 2006: 19). Seu estudo diz ainda: "Em geral, essas fotografias foram realizadas em pesquisas de campo com objetivos etnográficos, ou pelo menos em encontros esporádicos com grupos indígenas, nos mais variados lugares, cuja observação das peculiaridades da aparência visual étnica motivou o seu registro imagético" (: 36).

Portanto, tanto a fotografia da suposta índia Xukuru confeccionando as panelas de barro quanto as demais não devem ser analisadas de forma isolada, uma vez que tinham por finalidade o registro etnográfico do momento escolhido pelo pesquisador com base em suas concepções e convicções antropológicas sobre os índios no Brasil. Essa ideia era partilhada, como vimos, por outros intelectuais da época. A extinção dos índios habitantes em Cimbres foi uma questão corrente entre aqueles que, na primeira metade do século xx, escreveram sobre os índios em Pernambuco ou estavam no Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o órgão indigenista oficial.

Os caboclos da Serra do Ororubá

Vários escritores e estudiosos, como Gilberto Freyre, Estevão Pinto e Luís da Câmara Cascudo, reafirmaram o *desaparecimento* dos indígenas no processo de miscigenação racial, integração cultural e dispersão no conjunto da população regional. Discutiremos, a seguir, alguns desses textos, que, à luz dessa perspectiva, referiram-se aos Xukuru a partir das primeiras décadas do século xx. A imagem do *caboclo* aparece em obras literárias sobre fatos pitorescos, recordações e "estórias" da região agreste e do sertão de Pernambuco.

Multiplicam-se os personagens "típicos" e curiosos que buscavam se adaptar à nova situação de sem-terra, vagando em busca de trabalho para sobreviverem, a exemplo de "João Mundu" no conto "O caboclo", publicado por Estevão Pinto no livro *Pernambuco no século XIX*. Esse livro, de 1922, é uma coletânea de crítica de costumes e descrições de tipos populares. No referido

conto, o autor responde à sua própria pergunta: “Quem era João Mundu? O caboclo pernambucano, o cruzado de elementos díspares e formadores, a soldagem que se diluía na fluidez dos termos – cariboca, mamaluco, ‘tapanhuma’, carijó” (Pinto, 1922: 105).

Quem era João Mundu? Para Estevão Pinto, a imagem do caboclo, do habitante do interior: “João Mundu era o sertanejo pernambucano da primeira metade do século XIX”, mas também de indiscutíveis origens indígenas, “filho dos tapuios de frechas farpadas, dos ‘papuricós’ de Ararobá ou dos ‘carijós’ de Rodelas, trazia nas veias as superstições ferrenhas de seus antepassados”. O autor se refere metaforicamente aos Paratió, habitantes, juntamente com os Xukuru, da Serra do Ororubá (Cimbres), e aos Fulni-ô (Carnijós), mas relacionando os últimos ao sertão de Rodelas, entre Bahia e Pernambuco, região com reconhecida presença de populações indígenas. Mais adiante, reafirma o autor a ideia de processo de miscigenação racial: “João Mundu descendia dos bugres. Ponto de junção de dois elementos formadores, um autóctone e outro alienígena” (Pinto, 1922: 107).

Em outras palavras, no pequeno texto “O caboclo”, publicado no começo da década de 1930, o então escritor Estevão Pinto reafirma a ideia de caboclo como resultado do amálgama das raças, gerando um tipo curioso, situado entre o passado primitivo longínquo dos ancestrais e a situação dos novos tempos. O significado intelectual e a relevância da produção desse autor serão discutidos a seguir.

Ao acompanhar a trajetória intelectual de Estevão Pinto, constatamos que ela teve seu auge entre as décadas de 1930 e 1950, período no qual publicou grande número de artigos e livros sobre os indígenas. Sócio do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco (IAGHP), em 1922 começou a publicar os primeiros artigos históricos em jornais recifenses. Trabalhava, tal qual outros intelectuais da época, como professor nos tradicionais ginásios da capital, onde conviveu, por exemplo, com Gilberto Freyre, Manuel Correia de Andrade, Waldemar Valente, Costa Porto e Amaro Quintas, entre outros.

Publicou *Os indígenas do Nordeste* em dois volumes (1935 e 1938), tendo apenas no primeiro volume se referido aos “sukurús”. A primeira menção aparece ao ser tratada a classificação dos índios no Brasil. Estevão Pinto localizou vários grupos como “cariris” e, entre eles, “os sucurús”, habitando na Paraíba, assim como na “Serra do Arubá em Cimbres (Pernambuco)”. A segunda referência se encontra no “Mapa da distribuição dos principais grupos indígenas do Brasil”; na lista de nomes que acompanha o tal mapa, lê-se os “Sukurús” (Pinto, 1935: 138–51, grifos adicionados).

Em outro livro, *Etnologia brasileira: Fulniô, os últimos tapuias* (1956), Pinto retoma as informações do sertanista Cícero Cavalcanti e do antropólogo norte-americano William Hohenthal Jr., que visitara os Xukuru em 1951 e 1952, mas sem precisar as condições em que, na época, viviam os chamados “Shucuru”, o que pode dar ao leitor uma vaga ideia a respeito desse grupo indígena, além da impressão de tratar-se de indivíduos em sua maioria dispersos. No mesmo livro, ao discorrer sobre as aldeias, as missões religiosas em Pernambuco e os hábitos culturais dos grupos indígenas, Estevão Pinto chama os Xukuru de “caboclos”, já muito misturados: “Os Shucuru, cuja localização já se fez linhas atrás, merecem especial atenção. Hohenthal Jr., que acaba de escrever, a respeito desses *caboclos já bastante mesclados*, uma excelente monografia, chegou à conclusão de que os mesmos, sob o ponto de vista cultural, parece que se achavam ligados aos históricos ‘Tapuya’ do Nordeste brasileiro” (Pinto, 1956: 47, grifo adicionado).

Renomado professor universitário no Recife, Estevão Pinto era reconhecido ainda pelos estudos a respeito dos índios no Nordeste, em particular os Fulni-ô, pelos artigos publicados e como conferencista no Brasil e no exterior. Viria a ser pesquisador e antropólogo da Fundação Joaquim Nabuco, dirigida por Gilberto Freyre, de quem era muito próximo, sobretudo de suas ideias a respeito da mestiçagem. Estevão Pinto, nessa última obra sobre os indígenas, publicada por uma editora com ampla distribuição no Brasil, na condição de adepto das concepções de aculturação e assimilação das populações indígenas com ênfase na progressiva caboclicização, reafirmava tão somente sua visão sobre o desaparecimento paulatino dos índios e a crença em sua total extinção.

Outro escritor que se referiu aos caboclos foi Luís Cristovão dos Santos. Em seu livro *Caminhos do sertão: crônicas*, publicado em 1970 e contendo fotografias em preto e branco de mulheres e homens sertanejos, encontramos descrições das lembranças das caçadas do pai de Luís Cristovão em Pesqueira, entre as quais esta: “E continuou caçando, já agora por tudo que fosse sítio dos *caboclos xucurus*, que plantavam roças nas quebradas da Serra do Ororubá e bebiam aguardente, depois das novenas de maio e da Senhora Sant’Águeda, rezadas na capelinha de ‘Pai Simplicio’” (Santos, 1970: 47, grifo adicionado).

Os livros de Luís Cristovão dos Santos tiveram boa acolhida da crítica e do público leitor, tendo ele recebido vários prêmios literários. Viveu parte de sua infância no sertão pernambucano, na cidade de Custódia, retornando posteriormente a Pesqueira, onde nasceu. Advogado e promotor público nas décadas de 1950 e 1960, atuou em fazendas, vilas, povoados e cidades do agreste e do sertão pernambucanos. Seus livros de crônicas evocam lem-

brancas, com narrativas sobre diversos personagens ambientados nas regiões em que esteve: coronéis, políticos, fazendeiros, padres, cangaceiros, cegos e cantadores, entre outros. Em seus relatos, também se encontra a figura do caboclo, visto ora como base da formação social e cultural, ora como pária de uma sociedade sertaneja, caminhando em passos largos rumo à civilização. Veremos a seguir que intelectuais de renome comungaram com ideias semelhantes.

A população misturada: caboclos, mestiços e afro-índios

O antropólogo norte-americano William Hohenthal Jr., etnólogo da Universidade da Califórnia, esteve em várias aldeias indígenas no Nordeste em 1951 e 1952. O primeiro dos “remanescentes de grupos indígenas” visitados por ele foram os “Shucurú”, sobre os quais dedicou quatro breves parágrafos:

Devido a dois séculos ou mais de *miscigenação* e influência cultural alheia, os *remanescentes dos Shucurú* hoje em dia são, de grande parte, *mestiços*, e somente guardam uma vaga lembrança de sua antiga cultura, e poucas palavras da própria língua indígena, que, aliás, nenhum indivíduo fala correntemente. O vocabulário que consegui registrar é suspeito, pois contém palavras indubitavelmente de origem tupi.

Como muitos outros grupos da região nordestina, descendentes das antigas tribos, talvez uma designação melhor para os Shucurú atual seria “afro-índios”, pois a influência negra na sua raça e na sua cultura era e é forte.⁷

Nessa época os índios da Serra do Ororubá mantinham, havia alguns anos relações muito próximas com o órgão indigenista oficial no Recife. A pesquisa entre os índios na Serra do Ororubá, portanto, foi apoiada desde o início pela chefia da 4ª Inspetoria Regional do SPI (IR-4), pois era esperada pela seção regional a elaboração de um relatório que justificasse, a despeito dos argumentos contrários apresentados anteriormente por José Maria de Paula junto à diretoria no Rio de Janeiro, a necessidade da instalação de um posto do SPI naquela localidade. Isso fica claro quando Hohenthal Jr., na introdução à sua brevíssima descrição sobre os “Shucurú”, afirma que cópia de um relatório elaborado por ele em 1951 e entregue “a pedido do dr. Raimundo Dantas Carneiro, chefe da 4ª IR”, fora remetida à diretoria do SPI no Rio de

Janeiro e possivelmente servira de base para a elaboração do texto publicado sob o título “Notes on the Shucurú indians of Serra Ararobá, Pernambuco, Brasil” na *Revista do Museu Paulista*, em 1954, ou talvez consistisse em seu próprio texto.

Lendo o que escreveu o etnólogo norte-americano sobre os “Shucurú”, percebemos de pronto sua determinação em classificar os índios na Serra do Ororubá como mestiçados. Os critérios para essa classificação residem na suposta ausência de uma cultura material originária e na inexistência de uma língua nativa. Hohenthal Jr. também utilizou comparações, como fizeram outros pesquisadores, para explicar os vocábulos indígenas coletados. Suspeitava serem originalmente “Tupi”, muito embora ele, na introdução geral de seu relatório, tenha afirmado que os grupos indígenas visitados deviam ser classificados como “Tapuias”, nem “Ge”, nem “Tupi”. Diante de uma vaga memória cultural, da falta de uma língua nativa corrente e da enfatizada mestiçagem dos “remanescentes dos Shucurú”, o etnólogo propôs classificá-los na categoria “afro-índios”, o que, além de negar a identidade indígena diluída na mistura com os negros, afirmava o desaparecimento dos índios.

As descrições de Hohenthal Jr. sobre os Xukuru, em “Notes on the Shucurú indians of Serra Ararobá, Pernambuco, Brasil”, não levam a uma ampla compreensão das condições da sua pesquisa, ou seja, entre outras questões, um conhecimento mais preciso de como coletou dados a respeito do grupo estudado e de quais perspectivas teóricas embasaram suas observações e sua narrativa. Sabe-se de suas relações acadêmicas com o também antropólogo norte-americano Robert Lowie, um dos organizadores do *Handbook of South American Indians*, no qual foi publicado “The marginal tribes”, e ainda das influências recebidas de Alfred Métraux, que participou da mesma coletânea sobre os índios (Barreto Filho, 1989: 5–6).

O pesquisador norte-americano estava preocupado em recuperar uma suposta originalidade perdida dos índios que viviam em estado de progressiva aculturação e desintegração social. Nesse sentido, ele afirmou, após citar as impressões de Curt Nimuendajú, que os “Shucurú” eram um grupo que sofrera “grande perda cultural e onde os integrantes foram aculturados a ponto de eles serem quase indistinguíveis de seus vizinhos Neo-brasileiros” (Hohenthal Jr., 1954: 94). Por diversas vezes, Hohenthal Jr. se refere aos índios dizendo que eles se encontravam numa situação de contínua aculturação pela convivência circunvizinha com os “Neo-brasileiros”, termo utilizado usado por Curt Nimuendajú e retomado de forma ufanista por Darcy Ribeiro (1970) para descrever, à luz de sua análise, a configuração uniétnica do Brasil, constituído pelos novos brasileiros.

7 Relatório de viagem aos índios da IR-4 pelo dr. William D. Hohenthal Jr. no ano de 1952. Museu do Índio/Sedoc, mic. 379, fotog. 798-821, p. 2, grifos adicionados.

Para Hohenthal Jr. e autores contemporâneos a que recorria (Estevão Pinto, Cícero Cavalcanti, Nimuendajú), a ausência de uma pureza étnica dos índios em razão das misturas resultava das relações de convivência e dos casamentos entre indivíduos de supostos grupos originários (africanos, lusos, índios) na região. Assim, essa mistura provocava, de um lado, a perda de uma essência cultural indígena, mas de outro gerava, por meio do amálgama, uma população brasileira. De acordo com essa perspectiva, os "Shucurú" viviam um processo de desintegração social. Os índios, portanto, desprovidos de sua pureza física e cultural originárias, desapareciam rapidamente com o advento do caboclo.

Nessa mesma linha, Darcy Ribeiro publicou *Os índios e a civilização* em 1970. Ao tomar por base as informações publicadas por Hohenthal Jr. em seu artigo em inglês na *Revista do Museu Paulista*, Ribeiro escreveu: "Na Serra do Ararobá, em Pernambuco, sobrevivem cerca de 1.500 índios *Xukuru*" em condições precárias. Com suas terras esbulhadas desde os tempos coloniais, estavam "altamente mestiçados com brancos e negros, já não se diferenciavam, pelo tipo físico, da população sertaneja local. Havia esquecido também o idioma e abandonado todas as práticas tribais, exceto o culto do Juazeiro Sagrado, se é que este cerimonial fora originalmente deles" (1970: 54).

Como outros pesquisadores do período já analisados aqui, Darcy Ribeiro classificou os índios utilizando os mesmos critérios de permanência de aspectos de uma suposta cultura originária, em função do maior ou menor grau de convivência e das relações com as populações não indígenas locais, e também da continuidade do uso oral de uma língua e da prática de rituais indígenas próprios. A concepção do antropólogo se torna mais clara no texto em que analisa o processo histórico de esbulho das terras indígenas no sertão do Nordeste. Ele afirma que, em razão de terem sido expulsos de seus territórios, os índios se dispersaram, vivendo, no início do século xx, "aos bandos que perambulavam pelas fazendas, à procura de comida", para completar, de forma pejorativa, que "vários magotes desses índios desajustados eram vistos nas margens do São Francisco" (: 56).

Em seguida, tratando das relações dos grupos indígenas com os núcleos urbanos próximos aos lugares de moradia, citando, entre outros exemplos, os Fulni-ô em Águas Belas e os *Xukuru* em Cimbres, Darcy Ribeiro afirma: "Assim viviam os seus últimos dias os *remanescentes* dos índios não litorâneos do Nordeste que alcançaram o século xx. Estavam quase todos assimilados linguisticamente, mas conservavam alguns costumes tribais. Viviam ao lado de cidades que cresceram em seus aldeamentos, sem fundir-se com eles"

(: 56, grifo adicionado). Esse trecho se assemelha muito ao que Estevão Pinto escreveu no conto "O caboclo", já comentado.

Ao discutir as chamadas "etapas da integração", Darcy Ribeiro insere os "Xukuru", assim como outros grupos indígenas no Nordeste, na categoria "integrados" do quadro "Situação dos grupos indígenas brasileiros em 1957. Quanto ao grau de integração na sociedade nacional" (: 236). Em sua definição do que seriam os grupos "integrados", Ribeiro explica tratar-se de grupos que, no século xx, se encontravam "ilhados em meio à população nacional", vivendo como reserva de mão de obra, habitando pequenas parcelas de terras ou perambulando, dispersos na dependência e na miséria. Acrescenta o antropólogo:

Pela simples observação direta, ou com apelo à memória, seria impossível reconstruir, ainda que palidamente, a antiga cultura. Muitos grupos nessa etapa haviam perdido a língua original, nesses casos, *aparentemente, nada os distinguia da população rural com que conviviam*. Igualmente mestiçados, vestindo os mesmos trajes, talvez apenas um pouco mais maltrapilhos, comendo os mesmos alimentos, poderiam passar despercebidos *se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo e não guardassem uma espécie de lealdade étnica e se não fossem vistos pelos seus vizinhos como "índios"*. *Aparentemente, haviam percorrido todo o caminho da aculturação, mas para se assimilarem faltava alguma coisa imponderável — um passo apenas que não podiam dar* (: 235, grifos adicionados).

Em suas análises, o antropólogo expressa por vezes certa ambiguidade sobre os povos classificados por ele como "integrados". Ao discorrer sobre a "destribalização e marginalidade", Ribeiro retoma o caso *Xukuru* em suas manifestações religiosas, embora tenha confundido seu culto com o dos Fulni-ô. Enfatiza o caráter secreto dos rituais indígenas, apesar de se tratarem:

nos dois casos, de *tribos profundamente aculturadas*, cujos membros são quase indistinguíveis, por seu modo de vida, dos sertanejos da região, principalmente os *Xukuru*, que perderam completamente o domínio da língua tribal. Seus cultos têm de revelador, primeiro, a importância que os índios lhes atribuem e sua função explícita de mecanismo de intensificação da solidariedade grupal e de afirmação da identidade étnica. Segundo, o fato de que não guardam, provavelmente, quase nada da antiga tradição, tendo sido "*elaborados*" no processo de aculturação, apesar de os índios concebê-los como expressões de suas tradições ancestrais (: 407, grifos adicionados).

Faltou ao antropólogo investigar e problematizar justo como os Xukuru “aculturados” se afirmavam como grupo étnico, em suas cerimônias religiosas, a exemplo da participação nas festas religiosas e da dança do Toré, em Cimbres, e ainda como eles (re)elaboravam suas expressões culturais com base no ambiente social em que estavam inseridos.

A ambiguidade a que nos referimos pode ser constatada no texto do antropólogo, quando este afirma conclusivamente: “Conforme demonstramos exaustivamente, mesmo os grupos mais aculturados não parecem predispostos para essa dissolução e fusão; ao contrário, pendem para uma conciliação da identidade étnica tribal com certos modos de integração na vida nacional, ou ao menos na sociedade regional em que se encontram inseridos” (: 423).

Em seguida, o autor questiona as interpretações sobre a assimilação dos índios como entidades étnicas, pois em sua visão o que podia ocorrer era a “absorção de indivíduos desgarrados, ao passo que aquelas entidades étnicas desapareceriam, ou se transfiguravam para sobreviver” (: 424). O antropólogo escreve ainda que, em decorrência da aculturação e da integração, ocorria uma progressiva diminuição do contingente populacional indígena, mas reafirma o fato de o casamento interétnico das mulheres indígenas “formar uma população nova com fenótipo indígena. O núcleo tribal, cada vez mais reduzido, subsiste, porém, como tal ou desaparece por extinção, sem se fundir jamais no neobrasileiro” (: 425).

Os méritos de Darcy Ribeiro decorrem de ter sido o primeiro autor a ter discutido o “problema indígena” de forma ampla e de sua explícita posição política diante do tema; malgrado suas concepções, tornou suas ideias de antropólogo bastante conhecidas. *Os índios e a civilização*, obra com várias edições, continua a ser, por sua quantidade de informações e sistematização de dados “uma peça insubstituível, referência obrigatória para qualquer apreciação global da população indígena brasileira” (Pacheco de Oliveira, 2001: 421). Além de ter sido traduzido para outras línguas, adotado nos cursos de Ciências Sociais no Brasil, formando uma geração de estudantes, foi lido por profissionais de outras áreas e pelo público em geral.

São muitas as imagens e concepções expressas tanto em documentos oficiais quanto em obras de literatos, memorialistas, cronistas e ainda de pesquisadores, estudiosos, especialistas que elaboraram reflexões sobre as populações do agreste e do sertão pernambucanos. Suas análises a respeito dos moradores na Serra do Ororubá, de fins do século XIX até a década de 1980, e mesmo após o reconhecimento étnico estatal, são bastante reveladoras por se basearem nas ideias de ausência, além do fenótipo, de uma pureza originária da cultura indígena representada pela língua e os vestígios da cultura mate-

rial. À luz dessas concepções, negou-se a identidade dos indígenas, considerados misturados, aculturados, em desaparecimento, consolidando-se assim a imagem de que, na Serra do Ororubá e em seu entorno, só existiam remanescentes, descendentes de índios. Enfim, apenas caboclos.

A crença expressa por intelectuais regionais de que a extinção dos aldeamentos pelo governo Imperial provocou o desaparecimento das populações indígenas, misturadas e incorporadas a contingentes de moradores vizinhos, originando o caboclo – no máximo, um remanescente –, influenciou estudos posteriores sobre a história do Nordeste. Os então chamados caboclos ou remanescentes de índios foram vistos segundo uma perspectiva de análise das perdas culturais. E, por essa razão, foram durante muito tempo esquecidos, até mesmo pelas abordagens antropológicas, pois se tratava de populações marginais, residuais, espoliadas, pensadas como totalmente aculturadas, quando situadas em uma escala evolucionista e comparativa com os grupos indígenas do Norte do Brasil, supostamente portadores de uma legítima pureza cultural originária. Foram, portanto, desprezados os processos históricos vivenciados por essas populações – processos que precisam ser conhecidos para se compreender a especificidade das situações em que os grupos afirmam uma identidade indígena, exigindo o reconhecimento oficial e reivindicando seus direitos, principalmente aqueles relativos às terras invadidas por terceiros.

Em novas abordagens, pensar os índios no Nordeste é, antes de tudo, conhecer os processos históricos e os fluxos culturais expressos nas relações com diferentes atores sociais pertinentes a cada grupo indígena. A cultura é vista não mais por uma perspectiva das perdas, e sim como expressão das relações sociais e históricas de diferentes atores em interação, local e globalmente, das disputas por terras às várias influências políticas, no âmbito público ou, mais proximamente, nas articulações, alianças e organizações sociais. Uma análise dos acontecimentos históricos deve, então, levar em conta as diferentes temporalidades e leituras deles realizadas, a partir de interesses explícitos ou não.

Abordagens recentes contemplam os processos de territorialização em que indivíduos constroem uma identidade com base na reorganização de afinidades culturais e vínculos afetivos e históricos, que “serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções” (Pacheco de Oliveira, 1999: 24). É, portanto, nessa perspectiva que os Xukuru do Ororubá devem ser compreendidos.

Curibocas, mamelucos e “descendentes de índios”: o olhar do SPI

O sertanista do SPI Cícero Cavalcanti esteve na Serra do Ororubá em 1944, e escreveu “Relatório tratando da situação dos índios Xukurús e suas terras na Serra de Urubá”. Em sua descrição, cita os lugares de moradias xukurus na Serra do Ororubá: “estão localizados em nove malocas, sendo elas as seguintes: Cana-brava, Brejinho, Caldeirão, Jitó, Lagoa-Machado, Sítio do Meio, Riacho dos Afetos”, locais confirmados em entrevistas que realizamos. Afirma ainda o sertanista: “A coletividade dos xucurus é constituída de 2.191 membros. Os *curibocas* ou *mamelucos* têm os traços característicos da raça indígena. Os *índios puros* têm as seguintes características: cor bronzeada, mãos e dedos curtos, cabelos lisos, pretos e grossos conservando-se arrepiados. O índio é quase imberbe e não tem pêlos no corpo” (citado em Antunes, 1973: 40-1, grifos adicionados).

Quando Cícero Cavalcanti cita categorias de tipos raciais, enfatiza a mistura, destacando a existência, entre os Xucuru, de “índios puros”, acerca dos quais descreve expressões fenotípicas específicas. A ideia de impureza étnica caracterizadora do grupo indígena se torna mais clara quando Cavalcanti os chama de caboclos: “os *caboclos* mais velhos reuniam-se algumas vezes por ano para realizar seus ritos” (: 41, grifo adicionado). O sertanista afirma ainda que os Xucuru eram perseguidos e impedidos de realizar seus rituais religiosos: “O ‘segredo’ ou ‘ouricuri’, ou melhor ‘os ritos’, são praticados pelos *caboclos* mais idosos, muitos ocultamente, por causa da polícia que diz ser ‘macumba’” (: 42, grifo adicionado).

Comenta também que, em razão das constantes perseguições, muitos índios tinham abandonado seus locais de moradia; ainda assim, suas práticas culturais religiosas permaneciam. Sobre o Toré escreve: “No toré, um *caboclo* fica de parte tocando gaita, enquanto os outros dançam formando dois a dois, cada um com um ‘ximbó’ (cacete) na mão, a bater no chão acompanhado com o sapateado que fazem. Às vezes cantam e de vez em quando dão um assobio bastante forte, em sinal de alerta” (: 41, grifo adicionado).

Há que se observar nos comentários de Cavalcanti a repetição do termo “caboclo” para referir-se aos índios. O que o sertanista escreveu revela uma vez mais não somente suas concepções de pureza cultural, como também sua visão das relações dos índios no quadro social em que estavam inseridos.

Os Xukuru e o direito às terras reivindicadas: a história que se vale das memórias

O acirramento dos conflitos envolvendo os Xukuru, os fazendeiros e os posseiros nas terras então reivindicadas pelos indígenas, entre fins dos anos 1980 e meados dos 1990, foi motivo de extensas reportagens publicadas no *Diário de Pernambuco* e no *Jornal do Commercio*, ambos do Recife, e na *Folha de S. Paulo*. Enquanto os fazendeiros negavam a presença de índios “puros” ou a ocorrência de conflitos, os Xukuru denunciavam a violência, a miséria e a fome em razão de suas terras terem sido invadidas por grandes criadores de gado. O período em que esses fatos ocorreram corresponde ao da elaboração e da promulgação da Constituição Federal de 1988, quando os índios Xukuru do Ororubá, liderados pelo cacique “Xicão”, e delegações de outros povos indígenas do Nordeste e demais regiões do Brasil participaram das mobilizações, discussões e embates em torno da Assembleia Constituinte, garantindo a fixação de seus direitos na Carta Magna.⁸

Um tema recorrente aparece nas reportagens: os Xukuru afirmavam o direito às terras reivindicadas por terem sido recebidas como recompensa pela participação de seus antepassados na guerra do Paraguai: “No final do século passado, a terra voltou a pertencer aos índios, doada pelo Imperador d. Pedro II como pagamento pela participação dos Xucurus na Guerra do Paraguai” (*Folha de Pernambuco*, 1988: 7).

A constante referência à participação indígena no conflito que envolveu o Brasil e outros países do Cone Sul entre 1865 e 1870 revela as leituras feitas por grupos sociais acerca de acontecimentos históricos aos quais seus interesses se vinculam. Para fundamentar a legitimação de seus direitos no presente, os Xukuru recorreram a uma memória de acontecimentos pretéritos. A afirmação do direito a terra por seus antepassados terem participado da guerra do Paraguai, como observamos em pesquisas anteriores (Silva, 2005: 51-8, 2006: 93-109), encontra-se também em relatos de outros povos indígenas no Nor-

8 Uma leitura diferente daquela enfatizada corriqueiramente por lideranças indígenas na região da participação dos índios no Nordeste no processo da Assembleia Constituinte, sob a expressiva liderança do cacique Xicão Xukuru, encontra-se em “Os direitos indígenas na Constituição brasileira” (Santilli, 1991: 11-14). Nesse texto, o autor evidencia a dimensão da participação e a “mobilização dos índios, tendo à frente o povo Kaiapó” (: 12). Como comprovaram as investigações policiais, em razão dos conflitos entre os Xukuru e os fazendeiros, o cacique “Xicão” foi assassinado por um pistoleiro em 20 de maio 1998 na cidade de Pesqueira.

deste, a exemplo dos Fulni-ô, em Pernambuco. Os Wassú e os Xukuru-Kariri, em Alagoas, têm igualmente narrativas sobre as famosas “cartas da Princesa Isabel”, que confirmariam o direito às suas terras como recompensa pela participação de seus antepassados na guerra do Paraguai.

As memórias e os relatos sobre a participação dos Xukuru na guerra do Paraguai foram retomados pelos indígenas em diferentes momentos históricos. Um desses momentos ocorreu em meados dos anos 1950, quando os Xukuru pleiteavam o reconhecimento oficial e a instalação de um posto do SPI na Serra do Ororubá. Naquele momento, as lembranças da participação de seus antepassados no conflito buscavam justificar a afirmação de continuidade e identidade xukurus, assegurando o direito à assistência e à proteção estatal das famílias indígenas nas pequenas glebas de terras que ocupavam, uma vez que estas viviam permanentemente perseguidas e ameaçadas de expulsão por fazendeiros invasores.

Com efeito, para compreender essas narrativas, é preciso ter em mente o quadro de referências em cada um dos momentos históricos em que foram retomadas: o período contemporâneo à guerra, o processo de extinção dos aldeamentos no Nordeste em fins do século XIX, a negação da identidade dos ex-aldeados com a construção da ideia de caboclo. Há também as disputas por terras entre os indígenas e a Câmara de Cimbres, as mobilizações xukurus para a instalação de um posto do SPI na Serra do Ororubá, conquistando o reconhecimento oficial em meados da década de 1950, e a reivindicação dos direitos sobre suas terras na década de 1980.

Os “bravos Voluntários da Pátria” do Ororubá

Num quadro datado de 1865 e que acompanha ofício informando a relação dos alistados que deixavam os soldos em consignação para suas famílias, constam 82 nomes de “Voluntários da Pátria” da aldeia de Cimbres, onde hoje habitam os Xukuru do Ororubá.⁹ Pelo que se lê no documento oficial, intui-se que, afora o recrutamento forçado, as condições de vida e o sustento da família possivelmente constituíram grande motivação, talvez a mais importante, para a possível adesão como voluntário à guerra do Paraguai.

A passagem dos recrutados pelo Recife em 1865 foi registrada num dos principais jornais da capital da província. Entusiasmado, certo dr. Inácio

9 Quadro com a relação dos Índios do Urubá/Voluntários da Pátria, em 2/4/1865. APE, cód. DII-19, fl. 83.

Firmo Xavier publicou um longo poema no *Jornal do Recife*, “Aos bravos Voluntários da Pátria, de Urubá” (citado em Barbalho, 1977: 69–70). A tranquilidade e a louvação de tal recrutamento, todavia, são desmascaradas pela leitura de ofício enviado no ano seguinte ao presidente da província pelo diretor geral dos índios, com a queixa de um índio de numerosa família, pedindo dispensa de dois filhos seus, que tinham sido “forçados a se alistar como Voluntários da Pátria”.¹⁰

Os aldeados em Cimbres procuraram, por diversos meios, livrar-se do recrutamento obrigatório, a exemplo do índio José Carneiro da Cunha, que, em 1865, solicitou e conseguiu de seis moradores de Olho d’Água atestados reconhecidos em cartório, confirmando que seu filho Laurentino José Carneiro era portador de gota, doença que o impedia de ser recrutado.¹¹ Posteriormente, Laurentino, por meio de requerimento, pediu e recebeu do tenente Joaquim Almeida de Carvalho, diretor do aldeamento de Cimbres, um “atestado”, também reconhecido em cartório, pelo qual se confirmava a condição de índio do solicitante, informando ainda o documento que os índios não estavam “sujeitos a recrutamento”.¹²

O índio Laurentino afirmava ter sido preso na vila de São Bento e, solicitando sua dispensa do serviço militar, dirigiu outra vez um requerimento ao diretor de Cimbres, em que se considerava não qualificado para ir à Guerra do Paraguai por ser índio. Em atenção ao seu pedido, o diretor confirmou, por meio de um “atestado”, a residência de Laurentino na aldeia de Cimbres, dizendo também que ele não tinha condições de integrar as tropas da província a serem enviadas à guerra do Paraguai.¹³ Anexado à documentação remetida às autoridades havia um requerimento do pai de Laurentino ao presidente da província, no qual afirmava ser um agricultor sexagenário com dificuldades para trabalhar, e pedia a liberdade de seu filho, responsável pelo sustento de sua família, pois o recrutamento dele tornaria ainda mais penosa

10 Ofício do Diretor Geral dos Índios, 21/1/1866. APE, cód. DII-19, fl. 96.

11 Requerimento de José Carneiro da Cunha, em Cimbres, acompanhado de seis atestados com firmas reconhecidas. 8/10/1865. APE, cód. Petições: Índios, fl. 73–73v.

12 Requerimento do índio Laurentino José Carneiro, Cimbres, 13/11/1865. Atestado de Joaquim de Almeida Carvalho para Laurentino José Carneiro, Cimbres, 14/12/1865. APE, cód. Petições: Índios, fl. 15.

13 Requerimento do índio José Carneiro da Cunha, Cimbres, ao Presidente da Província de Pernambuco. 14/12/1865. APE, cód. Petições: Índios, fl. 17.

a sobrevivência de seus familiares, aldeados em Cimbres.¹⁴ O caso do índio Laurentino evidencia, pois, o processo de recrutamento e as condições em que viviam os aldeados em Cimbres.

Além do patriotismo ufanista expresso na exaltação aos “bravos do Orubá” recrutados para a Guerra do Paraguai, os habitantes do antigo aldeamento se defrontavam com disputas, numa guerra contínua por suas terras, invadidas por fazendeiros e por agentes do município, com a anuência dos governos provincial e imperial. Quanto ao recrutamento voluntário, podia corresponder a uma forma de garantir a sobrevivência dos dependentes do recrutado, mas compulsoriamente desrespeitava os isentos, desagregava famílias e simbolizava a imposição, o controle do Estado sobre o índio. É relevante, porém, perceber não só como nos dois casos referidos os aldeados em Cimbres buscaram elaborar estratégias que lhes garantissem a sobrevivência, mas também as leituras posteriores que os Xukuru, que se autodenominam “guerreiros do Ororubá”, fizeram da participação de seus antepassados na guerra do Paraguai.

Para fugir das perseguições das forças legais, os potenciais “soldados-voluntários” elaboraram diversas estratégias contra o recrutamento forçado. A análise de fontes documentais e de memórias indígenas da guerra do Paraguai no que concerne ao recrutamento, à participação e ao retorno dos sobreviventes do conflito torna possível evidenciar os significados da elaboração dessas narrativas para a história dos povos indígenas no Nordeste.

Índios de Cimbres: história e memórias de mediações e guerras

O recrutamento indígena e a militarização das aldeias são práticas recorrentes na história do Brasil. As aldeias indígenas, além de reserva de mão de obra, foram tidas pelo poder oficial como local de formação de tropas legais ou privadas nas guerras contra povos indígenas considerados hostis à Coroa e nos combates a quilombolas (Monteiro, 1994). Como evidenciam fontes históricas, os indígenas não foram passivos à condição de tropas aliadas ao poder legal. Não aceitaram o recrutamento como uma atitude apenas colaboracionista, uma aliança ao poder vigente. Faz-se necessário, portanto, apreender como esse recrutamento foi lido na ótica dos indígenas, ou seja, é preciso desconstruir imagens ainda predominantes sobre esses povos na historiografia. Estudos recentes se têm pautado em outras preocupações: “importa recuperar o sujeito histórico que agia [age] de acordo com a sua leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais

da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam” (Monteiro, 1999: 248).

Tropas indígenas também foram fonte de poder nas disputas locais. Os índios de Cimbres (atualmente Pesqueira) estiveram envolvidos nos conflitos das facções que disputavam o poder local durante as agitações políticas contemporâneas à Independência do Brasil, entre 1817 e 1824. O liberal Domingos de Souza Leão afirmava que os índios “eram violentos, viviam em estado de embriaguez e roubavam gado”, acusando-os ainda de “terem se insurgido em 1822, opondo-se à eleição de deputados e contrários à Independência do Brasil” (Carvalho, 1997: 335). Os índios foram chamados também de “realistas” e “absolutistas” por se terem aliado a um fazendeiro e chefe político local conservador, que disputava com outro fazendeiro, tido como liberal, o cargo de capitão-mor da vila de Cimbres.

A aliança indígena só pode ser entendida tendo como base a compreensão das relações e disputas políticas locais: os fazendeiros liberais que aderiram ao movimento da Independência eram vereadores na Câmara de Cimbres e votaram pela extinção do aldeamento. Assim, a visão do absolutismo indígena era “uma metáfora para sua oposição a um grupo de senhores de terra, aliados das facções constitucionalistas urbanas, ditos ‘patriotas’, que aproveitaram o momento da queda do aparato jurídico-burocrático colonial para esbulhar a aldeia” (Carvalho, 1997: 338).

Após a Independência, vitória política para os liberais locais que coincidiu com a morte natural do fazendeiro aliado dos indígenas, estes foram perseguidos, e muitos morreram ou fugiram para um aldeamento em Palmeira dos Índios, Alagoas. Os índios retornaram a Cimbres em 1830, e as disputas com a Câmara Municipal e os fazendeiros continuaram nos anos seguintes, como comprovado pela documentação disponível. A desmilitarização dos índios diante dos conflitos de terra era uma grande preocupação das autoridades, como disse o presidente da província ao diretor geral dos índios, em 1852, ao declarar sua tranquilidade e “satisfação” por nenhuma ocorrência desagradável ter ocorrido em Cimbres em seguida à nomeação do diretor parcial enviado para normalizar a situação e restabelecer os índios: “na vida pacífica da lavoura de onde devem tirar a subsistência libertando-se do jugo em que viviam dados à vida militar, e em sua simpleza persuadidos de que assim era preciso para defenderem seus direitos e a propriedade de suas terras”.¹⁵

14 Ibid., fl. 18.

15 Ofício do Presidente da Província de Pernambuco, Francisco Antônio Ribeiro, para o Diretor Geral dos Índios da Província, José Pedro Velloso da Silveira. 2/10/1852. APE, cód. RO, fl. 35.

A memória dos acontecimentos políticos em 1822 alimentava o medo que se tinha dos índios, como revelou em 1853 o diretor geral dos índios, ao receber correspondência do diretor parcial em Cimbres, pedindo ferramentas agrícolas para serem distribuídas na aldeia. A preocupação se expressava quanto ao apaziguamento dos indígenas, “todos amestrados na guerra”; conquanto tivessem acabado “de dar provas de sua lealdade ao Governo”, havia “alguns descontentes exaltando suas paixões”.¹⁶ A autoridade provincial preocupava-se ainda em garantir a ordem no aldeamento, com um novo diretor parcial, um oficial reformado que estimularia os índios à “lavoura”, e os salvaria “das seduções deturbulentas”.¹⁷

O “maioral de Cimbres” reclamou, pouco tempo depois, da falta das ditas ferramentas prometidas pelo diretor parcial, e também que as lavouras na “Serra do Urubá” estavam sendo invadidas: “os gados no verão sobem a serra, e estragam as lavouras, e os criadores recusam fazer travessões de cerca, para evitar a subida dos gados”. Diante das reclamações, a presidência da província não só reconheceu os direitos, como acentuou a importância da grande produção dos indígenas para o abastecimento daquela região, ordenando ao delegado de Polícia de Cimbres que obrigasse os criadores a fazer as cercas, ou a retirar o gado dos lugares cultiváveis, “terreno que sempre foi destinado a plantações, e que por sua extraordinária produção pode fazer a abundância de víveres naquele sertão”.¹⁸

Em seu *Relatório do Estado das Aldeias da Província*, em 1861, o diretor geral dos índios da província de Pernambuco informou sobre a situação dos índios e os conflitos em Cimbres por causa dos limites das terras: “os índios desta aldeia não podem cuidar seriamente de seus interesses sem que sejam discriminados os respectivos limites para seu sossego e aumento de seus recursos ainda nulos”.¹⁹ Para solucionar os conflitos, o governo provincial fez uma opção clara pelos fazendeiros, ao nomear, como juiz comissário de medições de terra em Pesqueira, um grande fazendeiro na região, Pantaleão de Serqueira Cavalcanti, membro da oligarquia política local, vereador e dono do Engenho Pedra d’Água, situado

16 Ofício do Diretor Geral dos Índios de Pernambuco ao Diretor Parcial de Cimbres. 4/1/1853. APE, cód. DII-10, fl. 15.

17 Ofício do Diretor Geral dos Índios ao Presidente da Província de Pernambuco. 7/5/1853. APE, cód. DII-10, fl. 20.

18 Ofício do Diretor Geral dos Índios ao Presidente da Província de Pernambuco. 7/7/1853. APE, cód. DII-10, fl. 25.

19 Ibid., fl. 54.

nas terras do aldeamento.²⁰ As terras do antigo aldeamento sempre foram cobradas e disputadas pelos fazendeiros e pela Câmara Municipal. Os limites das terras foram objeto de longa discussão, até que, em 1862, a Câmara de Cimbres e a diretoria geral dos índios chegaram a um acordo, que não interrompeu o conflito. Aumentaram as pressões sobre o aldeamento de Cimbres. Um aviso de 1863, enviado pelo Ministério da Agricultura, autorizou a presidência da província a aforar as terras indígenas,²¹ tendo em 1879 sido declarado oficialmente extinto o aldeamento de Cimbres.

Memórias xukurus sobre a guerra do Paraguai

Durante os anos 1980 e 1990, vivenciou-se uma situação extrema de conflitos com os fazendeiros invasores das terras indígenas, que resultou no assassinato de importantes lideranças xukurus, a exemplo do cacique “Xicão”. Os Xukuru, segundo suas lideranças afirmaram em 2007, estão com a posse de aproximadamente 95% dos 27.555 hectares do território demarcado pelo Governo Federal em 2001.

A demarcação do território xukuru ocorreu após intenso processo de organização e mobilização internas, com a retomada pelos índios de parcelas das terras reivindicadas e considerável articulação com a sociedade civil, para pressionar os poderes públicos a atender e garantir os direitos indígenas. Nesse processo, a existência dos Xukuru foi questionada e negada diversas vezes pelos fazendeiros que haviam se apossado de terras indígenas da Serra do Ororubá. Os Xukuru recorreram então a narrativas de sua memória oral para afirmar sua identidade, sua história e seus direitos ao território reivindicado.

Nas narrativas xukuru, foram e são lembrados enfaticamente “os 30 do Ororubá”, combatentes que se destacaram numa das batalhas da guerra do Paraguai:

Eu ouvi falar assim, é uma história nossa que nós temos dizendo que os Xukuru foram para a guerra do Paraguai brigarem. Foram 30, morreram 12, voltaram 18. Então eu ouvi falar, então foi os índios do Brejinho, não lembro nem aonde mora, nem o nome deles. Eles são da família dos Nascimento, lá na Aldeia Brejinho. E foi mais uns outros de outras aldeias xukuru, e foi uma índia chamada Maria Coragem também. E lá eles brigaram na guerra...

20 Ofício do Diretor Geral dos Índios ao Presidente da Província de Pernambuco. 10/5/1863. APE, cód. DII-10, fls. 20-1.

21 Aviso do Ministério da Agricultura ao Presidente da Província de Pernambuco. 5/10/1863. APE, cód. MA-3, fl. 120.

aí levaram a bandeira... e pediram para eles irem buscar. Então, eles foram. Eles já tinham passado, e eles chegaram na beira do rio, e eles já tinham atravessado o rio, eles entraram no mato, cortaram madeira, cortaram cipó, fizeram um barco, foram lá, cortaram tudo de facão e trouxeram a bandeira para a princesa Isabel (João Jorge de Melo, aldeia Sucupira).

Assim como os Xukuru, os Terena e os Kadiwéu também releem, com base em suas memórias, a participação de seus antepassados na guerra do Paraguai como uma ação que lhes garantiu a posse de suas terras, em reconhecimento pelos serviços prestados ao governo, ao lado das tropas brasileiras, no conflito. Em seus relatos, os indígenas falam ainda de quepes, medalhas, espadas, "diplomas da Guerra", roupas e outros adereços militares, trazidos por aqueles que retornaram da guerra do Paraguai. Como afirmou outro entrevistado:

Da Guerra do Paraguai o que eles trouxeram espada, trouxeram coturno, trouxeram estrela e um major Candinho, ele foi chefe de posto aqui dentro e levou essas coisas, essas coisas ninguém sabe onde elas estão. Se estão em museu, se estão no Exército. É uma história que estou contando porque a gente ouviu falar, mas não sentou aquela pessoa para me dizer a verdade sobre a guerra do Paraguai (João Jorge de Melo, aldeia Sucupira).

Questionado sobre qual a importância da participação dos seus antepassados na guerra do Paraguai, o pajé xukuru "seu" Zequinha, uma das figuras centrais no processo de reconhecimento dos marcos topográficos na demarcação das terras xukuru nos anos 1990, afirmou: "Foi importante porque na época aqui existia uns coronéis, uns capitães, uns tenentes. Só bastava, era o pessoal que podia comprar aquelas patentes de tenente, de capitão e aí masacrando os índios. Depois que eles vieram, melhorou. Trouxeram os títulos, aí eles não puderam... eles tomavam a terra, eles tomavam, 'aqui é meu, é meu e pronto, acabou-se'" (Pedro Rodrigues Bispo, "seu" Zequinha, pajé xukuru).

A fala do pajé xukuru remete a fins do século XIX, quando a oligarquia política em Pesqueira, formada por fazendeiros invasores das terras indígenas, ocupava cargos da guarda nacional. O pajé lembrou que os índios "trouxeram os títulos", em referência aos títulos de terras recebidos pelos ex-combatentes na guerra do Paraguai, mas que, em face dos desmandos praticados pelos fazendeiros na época e nos anos que se seguiram a ela, não valiam nada.

Os Xukuru contam sua história. "Seu" Malaquias nos relatou como os seus avós lhe diziam que seus antepassados "venceram a Guerra do Paraguai" e, como recompensa, receberam os documentos de suas terras:

Quando eles chegaram, que venceram a Guerra do Paraguai, eu não vi, mas meus avós e meus pais contavam. Eu fui um menino porque mais tudo eu gravo, desde pequenino, o que eu vejo... Aí disse: "E vocês querem o quê?". Da Serra os índios que sobrou. "Que vocês querem da Serra do Ororubá?" "Nós quer nosso documento da aldeia na mão". "Vocês querem na mão de vocês o documento ou na mão da princesa Isabel?" "Nós quer nas mãos da Princesa Isabel, para as ordens vir para gente" (Malaquias Figueira Ramos, aldeia Caipe).

Para outro narrador, as terras dos Xukuru são garantidas por terem sido recebidas diretamente da princesa Isabel:

Porque no palácio da Princesa Isabel tá garantido, na mão da gente é hoje e não é amanhã. Porque sabe, aí pega, mata e carrega. Aí Romão da Hora foi. Fizeram. Eles fizeram aí uma folha para o palácio da Princesa Isabel. Toda aqui que nós estamos, as terrinhas têm o documento. Mas é papel. Essa aldeia aqui, o número dela é letra de bronze! Passado pela princesa. Aí eles disseram: "Nós quer na mão do palácio da princesa, é letra de bronze". Aí os fazendeiros outro dia entraram. Acharam o direito. Mas chegou lá, aqui é de caneta e lá letra de bronze. Romão da Hora. Letra de bronze. Feita pelo palácio da princesa. Porque quando venceu a guerra do Paraguai, eles deixaram os documentos lá. Letra de bronze, Romão da Hora, dentro da Serra do Ororubá (Pedro Rodrigues Bispo, "seu" Zequinha, pajé xukuru).

As discussões sobre os significados da memória para os grupos sociais, a exemplo dos Xukuru, constituem-se, para além dos fatores psicológicos, num rico debate que vem sendo realizado por cientistas sociais nos últimos anos. Um dos pioneiros nos estudos a respeito da memória foi o sociólogo Maurice Halbwachs,²² para quem "não é na história aprendida, é na história vivida que se apoia nossa memória" (1950: 64). O passado, portanto, é continuamente reconstruído no presente. Ao tratar da memória coletiva, Halbwachs afirma ainda que: "A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado

22 Maurice Halbwachs elaborou suas concepções de memória coletiva e memória social, desenvolvendo a ideia dos "quadros sociais da memória". De acordo com ele, ao recordar, os indivíduos utilizam imagens do passado, mas, como membros de grupos sociais, não recordam sozinhos, ou seja, necessitam das lembranças de outros indivíduos para reafirmar e fortalecer suas próprias memórias: "No mais, se a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram enquanto membros do grupo" (1950: 55).

com ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora se manifestou já bem alterada” (: 75-6).

O pesquisador Michael Pollak, por seu turno, desenvolveu estudos sobre as memórias de grupos socialmente marginalizados, que, em seu entender, têm nos depoimentos orais fonte primordial para compreendê-las. Pollak afirmou a existência de “memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional”. E, ainda que essas memórias subterrâneas prossigam “seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível, afloram em momentos de crise” (1989: 3-15). A memória é, pois, uma construção coletiva, que serve para afirmar e fortalecer uma identidade comum, num trabalho de “enquadramento da memória” que se nutre de referências e acontecimentos históricos, reinterpretando constantemente o passado em razão de disputas atuais e futuras.

Vivendo em guerra contínua por suas terras, os Xukuru do Ororubá reconstroem suas memórias à luz de suas experiências. Elaboram, reelaboram, deram e dão sentido às narrativas orais sobre a participação de seus antepassados na guerra do Paraguai. A mobilização contemporânea Xukuru se insere num quadro mais amplo, surgido no início dos anos 1920 com a mobilização de grupos indígenas do Nordeste para serem reconhecidos pelo Estado brasileiro. As poucas famílias indígenas que receberam pequenos lotes com a medição e a demarcação das terras dos aldeamentos oficialmente extintos no último quartel do século XIX eram pressionadas e perseguidas violentamente pelos grandes proprietários, antigos invasores das terras indígenas, que tiveram sua posse legitimada por ocasião do fim dos aldeamentos.

Considerações finais

Segundo dados oficiais recentes, a população Xukuru em 2006 era de 9.021 indivíduos, habitando 24 aldeias espalhadas pela Serra do Ororubá (Funasa/Siasi, 2006). Havia cerca de 200 famílias indígenas concentradas em três bairros na periferia da cidade de Pesqueira, além de outras morando nas demais áreas urbanas da mesma cidade.²³ Foi com base nas considerações elencadas

23 Dados questionados pelos próprios Xukuru quando afirmaram existir, em 2007, cerca de dez indivíduos.

que procuramos estudar os Xukuru e evidenciar, à luz de sua memória oral e de documentos escritos, as experiências e percursos históricos vivenciados por eles num processo de territorialização contemporâneo, com o intuito de afirmar sua identidade e reivindicar os seus direitos.

Como visto, portanto, é a partir de suas memórias que os Xukuru do Ororubá leem a história para afirmar e reivindicar seus direitos. As memórias Xukuru foram retomadas por eles no início dos anos 1950, quando buscaram os benefícios da lei para familiares de ex-combatentes na guerra do Paraguai e o reconhecimento oficial para a instalação de um posto do SPI na Serra do Ororubá, e em fins dos anos 1980, quando, após participarem das discussões e da mobilização para a elaboração da nova Constituição Federal, que garantiu os direitos indígenas, passaram a reivindicar as terras invadidas por fazendeiros. Nessa oportunidade, quando os conflitos de terras e os direitos indígenas em Pesqueira ocuparam o espaço público de debates por intermédio da imprensa, os Xukuru do Ororubá recorreram às suas memórias para se oporem a afirmações contrárias à existência indígena feitas por fazendeiros.

Ao pesquisar tais memórias, percebemos elos de uma história coletiva e de pertencimento num conjunto de situações e experiências históricas que conferem uma identidade baseada num espaço ancestral comum, a Serra do Ororubá. Por essa razão, pode-se afirmar a existência de uma memória coletiva que compõe um patrimônio dinâmico, verificando-se, a exemplo do ocorrido em outros lugares, “que ela é ativada num contexto de pressão sobre o território do grupo, atuando como criadora de solidariedades, produtora de imaginário, erigindo regras de pertencimento e exclusão, delimitando as fronteiras sociais do grupo” (Godoi, 1999: 147).

A história narrada por meio de memórias orais consiste em fragmentos colhidos de relatos individuais, de narrativas autobiográficas que fazem parte de uma história coletiva. A memória individual se apoia na memória grupal, uma vez que toda história de vida faz parte da história em geral (Halbwachs, 1950: 59). Compreender o significado das memórias orais Xukuru do Ororubá é compreender a “história de experiências”, e um debruçar sobre essas narrativas possibilita entender como “pessoas ou grupos efetuaram e elaboraram experiências” (Alberti, 2004: 25).

Tais experiências foram e são marcantes porque intensamente vividas, razão pela qual as narrativas das memórias orais do povo Xukuru ajudam ainda a “entender como pessoas e grupos experimentaram o passado e torna[ram] possível questionar interpretações generalizantes de determinados acontecimentos e conjunturas” (: 26). Em resumo, as reflexões aqui apresentadas pro-

curaram evidenciar como os Xukuru do Ororubá, apoiados na memória e na história que compartilham sobre o passado, ou seja, no vivido, no concebido e no expressado, fazem a releitura de acontecimentos que escolheram como importantes, para afirmar, mesmo em meio a inúmeras adversidades, seus direitos como um povo indígena.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena

(2004) *Ouvir contar: textos em História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.

ANTUNES, Clóvis

(1973) *Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas*. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, 1973.

ARRUTI, José Maurício P. A.

(1996) "Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional", *Estudos Históricos*, vol. 8, n. 15, p. 57-94.

BARBALHO, Nélon

(1977) *Caboclos do Urubá: caminhos e personalidades da história de Pesqueira*. Recife: CEHM/Fiam.

BARRETO FILHO, Henyo T.

(1989) "Hohenthal e os dilemas de uma etnografia salvacionista". Mimeo.

CARVALHO, Marcus

(1997) "Clientelismo e contestação: o envolvimento dos índios de Pernambuco nas brigas de brancos da época da Independência". Em: AZEVEDO, Francisca L. N. de & MONTEIRO, John M. (org.) *Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo: Edusp.

GODOI, Emília Pietrafesa de

(1999) *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Ed. da Unicamp.

HALBWACHS, Maurice

(1950) *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

HOHENTHAL, JR. William D.

(1954) "Notes on the Shukurú indians of Serra do Ararobá, Pernambuco, Brasil", *Revista do Museu Paulista* (nova série), vol. VIII. São Paulo.

MELANIAS, Karla

(2006) "Espelho' de memória: a fotografia na Coleção Etnográfica Indígena Carlos Estevão de Oliveira do Museu do Estado de Pernambuco". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

MELO, Mário

(1935) "Etnografia pernambucana: os Xukurus de Ararobá", *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. 33. Recife, p. 43-5.

MONTEIRO, John M.

(1994) *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

(1999) "Armas e armadilhas". Em: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

PACHECO DE OLIVEIRA, João

(1999) *Ensaio de antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

(2001) "Darcy Ribeiro: os índios e a civilização". Em: MOTA, Lourenço Dantas (org.) *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. São Paulo: SENAC, 2001.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.)

(1999) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

PINTO, Estevão

(1922) *Pernambuco no século XIX*. Recife: Imprensa Industrial.

(1935) *Os indígenas do Nordeste: introdução ao estudo da vida social dos indígenas do Nordeste brasileiro*, vol. 1. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

(1938) *Os indígenas do Nordeste: organização e estrutura social dos indígenas do Nordeste brasileiro*, vol. 2. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

(1956) *Etnologia brasileira: Fulniô, os últimos tapuias*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

POLLAK, Michel

(1989) "Memória, esquecimento, silêncio", *Estudos Históricos*, vol. 2, n. 3. Rio de Janeiro.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia

(1992-3) "Cultura e História, sobre o desaparecimento dos povos indígenas". *Revista de Ciências Sociais*, vol. 23-24, n. 1-2.

RIBEIRO, Darcy

(1970) *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1982.

(1995) *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

ROCHA, José M. T.

(1992) "O silêncio conivente. Estevão Pinto, etnólogo: trajetória intelectual e opções teóricas". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

SANTILLI, Márcio

(1991) "Os direitos indígenas na Constituição brasileira", Em: *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI.

SANTOS, Luís Cristovão dos

(1954) *Caminhos do Pajeú*. Recife: Editora Nordeste.

(1970) *Caminhos do sertão: crônicas*. Recife: Ed. da UFPE.

SILVA, Edson

(2005) "Memórias Xukuru e Fulni-ô da guerra do Paraguai", *Ciência em Revista*, vol. 3, n. 2. São Luís.

(2006) "Os índios Wassú e a guerra do Paraguai: história, memórias e leituras indígenas sobre o conflito", *Cabanos – Revista de História*, vol. 1, n. 1. Maceió

(2008) "Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959–1988". Tese de Doutorado, Univesidade Estadual de Campinas, 2008.

VARGAS, Vera L. F.

(2003) "A construção do território Terena (1870–1966): uma sociedade entre a imposição e a opção". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.

Entrevistas

BRIVALDO PEREIRA DE ARAÚJO, "seu" Zé Grande, 82 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira, PE, 15/12/2005.

JOÃO JORGE DE MELO, 65 anos. Aldeia Sucupira, Serra do Ororubá, Pesqueira, PE, 30/3/2002.

MALAQUIAS FIGUEIRA RAMOS, 62 anos. Aldeia Caipe e aldeia Brejinho Serra do Ororubá, Pesqueira, PE, 12/11/1996 e 17/11/2005.

MANOEL BALBINO SILVA, "Mané Preto", 73 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira, PE, 17/11/2005.

PEDRO RODRIGUES BISPO, "seu" Zequinha, pajé xukuru, 72 anos. Bairro Baixa Grande, 29/3/2002; Pesqueira, PE, 5/7/2004.

PARTE IV

Examinando descontinuidades: território, populações, tradições

O coração da aldeia: a Ilha, dominação interétnica, expropriação territorial histórica e “invisibilidade” dos Kaimbé de Massacará

Introdução

A história dos Kaimbé é, de um lado, uma história de séculos de dominação interétnica, de forçadas mudanças culturais e de expropriação, com maior ou menor violência aberta e encoberta, das suas terras, e, de outro, de grande invisibilidade nacional e mesmo acadêmica. O local chamado de “a Ilha” é parte fundamental do território Kaimbé desde antes da fundação da aldeia, no século xvii, e se tornou mais importante ainda depois da redução da terra imposta pelo aldeamento. Por razões ecológicas, consistindo de brejo com água, a Ilha foi disputada por não índios em diversos momentos históricos, ou seja, sendo a melhor parte de suas terras, evidentemente causou grande cobiça nos brasileiros que gradativamente ocuparam o sertão de Massacará. No século xix, os índios já haviam sido vítimas de espoliação de boa parte de suas terras na Ilha, quando o resto lhes foi tomado violentamente pelo coronel José Américo, depois da guerra de Canudos, porém nunca esqueceram seu direito ou perderam a vontade de recuperá-las.¹ Com a Terra Indígena, já formalmente existente, em delimitação, e cansados de ver a sua melhor terra ocupada por fazendeiros ricos, retomaram a Ilha em 1980: tornaram a área, que consistia basicamente em mata na parte onde passa um fio de

1 Quero, por meio desse texto, prestar uma homenagem a dois índios que, cada um a seu modo, nunca deixaram de ser caboclos índios e de lutar pela Ilha: seu Maroto, já falecido, cacique na época da pistolagem, e seu Silvino, que hoje, em 2008, leva uma vida doente, mas sempre foi um lutador na vida, protagonista do evento relatado na próxima nota.

água, em terra altamente produtiva.² Uma invasão comandada por fazendeiros (pretensos donos anteriores) culminou em nova expulsão dos índios e enormes prejuízos para estes: o fazendeiro mandou passar um trator sobre as plantações dos índios (bananeiras, mamoeiros, cana, verdura), que eram regadas com a água de uma fonte localizada acima delas, e destruiu nove casas. Na ação dos pistoleiros atrás de líderes indígenas, em janeiro de 1986, os criminosos acabaram matando um velho inocente e inofensivo, que na verdade morava fora da suposta fazenda na Ilha.³ Tais crimes levaram muitos anos para obter algum resultado prático na Justiça. Sem dúvida, o mau funcionamento da polícia e da Justiça, boas relações políticas e o pertencimento a uma elite socioeconômica devem ter influenciado a decisão de expulsar os índios de “sua terra” com base na violência. Por hipótese, o fato de serem somente “índios de segunda categoria”, caboclos descendentes de índios, não “realmente índios” e, portanto, invisíveis, aumentou a expectativa de impunidade. Uma dupla discriminação – ser “descendente

- 2 Os fazendeiros eram ligados a descendentes de José Américo e de um proeminente político, que chegou a ser ministro nos anos 1950. Todos eram, aliás, perfeitamente conscientes do roubo original e da não desistência dos índios de retornar à sua terra – apesar de o juiz, numa das ações contra os criminosos, considerar fator atenuante para a diminuição da pena aplicada a suposição de que o réu poderia não ter certeza de que era terra indígena (o decreto formal saiu em 1987). Esse ministro comprou a terra para acabar com um conflito entre o “dono” anterior e os índios. Nessa ocasião, um índio o avisou de que estava dentro de terras indígenas (retomo isso adiante). O mesmo novo “dono” exclamou que o desenho da área dos índios feito pelo índio parecia um chapéu (um octógono, uma légua em quadra), e o índio respondeu: “Pois é nessa roda que o senhor vai rodar”. Demorou, mas seu neto “rodou” (apesar de o pai ser deputado federal na época; é claro, no entanto, que recebeu indenização pelas “benfeitorias”, isto é, pela “boa-fé” de sua ocupação).
- 3 Depois disso, a Funai entrou com uma “ação ordinária declaratória de nulidade de titulação dominial, cumulada com reintegração de posse e perdas e danos” na 6ª Vara de Justiça Federal do Estado da Bahia. O processo se arrastou por longo tempo, sendo uma das causas disso a grande demora na procura de um perito em antropologia. Alguns antropólogos indagados não puderam aceitar o encargo por diversas razões, e minha perícia somente se realizou no final de 1996, sendo entregue, na sua forma definitiva, em 17 de março de 1997. A perícia fornece a base dos dados apresentados no presente artigo, assim como dados de uma pesquisa mais antiga (Reesink, 1977). Essa pesquisa faz parte do Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro, trabalho pioneiro iniciado por Pedro Agostinho em 1971 e que, ao longo do tempo, vem acumulando conhecimento fundamental sobre os povos indígenas no Nordeste, tendo como um dos seus efeitos torná-los menos invisíveis no próprio campo acadêmico da antropologia brasileira.

de índio” e “não ser mais índio” – atinge esses povos e os torna mais invisíveis na sociedade e, para os regionais, menos merecedores de “privilégios” (Reesink, 1982). Os atuais índios Kaimbé estão entre os mais “invisíveis” dos índios nordestinos, estes já entre os “invisíveis” e discriminados no Brasil. Para torná-los menos invisíveis, precisamos recapitular o que se sabe de sua história e, dado o conflito recente e a sua importância, dedicar atenção especial à questão da Ilha.

Índios “Kaimbé”: invisibilidade de sua origem e afiliação linguística e cultural

Há uma “invisibilidade” extraordinária no que tange a informações sobre a cultura e a língua “original” dos índios que moravam em Caimbé. A rigor, a origem étnica dos índios Kaimbé se refere aos índios, seus ancestrais, que deram origem ao povo denominado Kaimbé, aldeado em Massacará. O nome “Kaimbé” não era a autodenominação desse povo quando entrou em contato com a frente de conquista e colonização do interior baiano. A palavra “caimbé” denomina um arbusto ou árvore (*Coussapoa asperifolia*, segundo o *Dicionário Houaiss*). Tal atribuição de nome pelos não índios é fato corriqueiro e normal nas denominações dos povos indígenas. Desconhecidos, ou pouco conhecidos, falantes de línguas desconhecidas, os povos indígenas geralmente ganharam algum tipo de apelido ou nome que lhes foi dado pela população que, de alguma forma (amistosa ou não), entrou em contato com eles. Às vezes, como no caso dos Kaimbé, o nome deriva de outra língua indígena; nos tempos coloniais, originava-se em geral do Tupi, o que se aplica a esse caso. É possível pensar ainda que o nome derivou de seu local de origem. Os Kaimbé, como normalmente acontece, assumiram o seu nome, e este se tornou o seu etnônimo. Vale esclarecer que faltam dados sobre a língua original dos Kaimbé. Os poucos dados disponíveis e a localização dos índios nos permitem inferir apenas que não devem ter pertencido ao tronco Tupi-Guarani. O mais provável é que a língua, e também a sua afinidade cultural, seja afiliada ao Kiriri (ou Kiriri, sobre o qual existem documentos que permitiram estudos linguísticos) ou a uma língua independente (sem ligações históricas com outras línguas conhecidas). Se pertencessem a um grupo afiliado aos Kiriri, haveria a possibilidade de supor aproximações culturais com frações Kiriri, sobre as quais há informações etnográficas calcadas em materiais de missionários ou etnografias recentes (Reesink, 1999, 2002; Pompa, 2003). Há a possibilidade de esses ancestrais terem pertencido a uma fração ou amálgama de povos Kiriri

do conjunto de povos que dominavam boa parte desses sertões, acerca dos quais tampouco se conhecem as próprias concepções sobre como se dividiam em povos. Numa única referência, de 1685, um jesuíta missionário reclama que “Tapuya Guiriris” das aldeias dos missionários circulavam demais entre outras aldeias “da mesma nação”, e inclui “Massacurá” no rol destas. Note-se que a área geográfica pertinente a tais aldeias é enorme (Pompa, 2003: 325), sendo possível que frações de diferentes povos, inclusive Kiriri, tenham sido juntadas na missão. Nada, no entanto, é certo, exceto a ocorrência de um processo de etnogênese, de conformação de um povo a partir de um grupo de pessoas de origem étnica, cultural e linguística pré-cabralina: desses indígenas ancestrais as continuidades e contingências históricas criaram um povo hoje chamado de Kaimbé. Com ancestrais indígenas, consequentemente, mas hoje invisíveis para nós.

A terra tradicionalmente indígena: questionamento de origem e local original

Desse modo, quando os portugueses chegaram a essa parte do sertão, a região era habitada por diversos povos indígenas. A região de Massacará e as áreas adjacentes a ela, em particular, faziam parte do território dos índios que ganharam o nome de Kaimbé. Nesse caso, o conceito de território se aplica melhor do que somente *terra* ou outro termo alternativo muito empregado, *hábitat*. No processo judicial, por exemplo, o advogado do réu perguntou sobre o *hábitat* original dos Kaimbé, porém esse termo normalmente é reservado para a ocupação ecológica do conjunto de espécies vivas numa determinada área; como território engloba, de modo muito mais amplo, uma relação complexa e sociocultural entre um conjunto humano e o ambiente natural em que vive, *hábitat* parece remeter a uma biologização do índio como uma espécie entre outras, ao passo que o território de qualquer povo se constitui, valendo-se da relação complexa e multidimensional entre o conjunto humano e sua terra.

Em casos como esse, o questionamento concerne à presença desse povo no local onde está hoje. Ora, é mister lembrar que o território original dos Kaimbé incluía uma área bem maior do que a atual Terra Indígena (termo, doravante, abreviado como TI). A história oral confirma que havia concentração de índios no local denominado Caimbé, atualmente fora dos limites da TI, onde há áreas brejadas de melhor ocupação dentro de uma região semi-árida sujeita a secas periódicas. Entre Caimbé e a Ilha, no lado oeste da atual

TI, índios ocupavam essas áreas brejadas com suas moradias e, certamente, atividades de pequena agricultura. Sua área de perambulação para a caça e coleta abrangia grande extensão de vales e tabuleiros (áreas mais altas e secas, pouco propícias à agricultura) ao redor dessas áreas brejadas. Não podemos ter boa noção da extensão de sua área original, mas com certeza se trata de área muito maior do que a da atual TI. Até o século XIX e talvez a primeira metade do século XX, os índios se aproveitavam de áreas de caça e coleta nos tabuleiros, a três ou quatro léguas a nordeste/norte de Massacará (uns poucos índios, muito eventualmente, ainda fazem excursões nesta área), razão pela qual essas áreas são conhecidas na região como “os tabuleiros de Massacará”.

Com a fundação da missão no lugar onde hoje se encontram a igreja e o povoado de Massacará, iniciou-se um processo de diminuição de território e sua fixação nos limites da “léngua em quadra” concedida pelo rei de Portugal às aldeias do sertão em 1700. Os limites da léngua em quadra, originalmente indicados por marcos de pedra, desapareceram ao longo do tempo, constituem-se como a atual referência primordial para os índios acerca dos limites da sua terra. Os marcos do lado da Ilha se localizam acima do vale em que se encontram a fonte de água perene e a área brejada que resulta da existência de água corrente: mais ou menos acima da serra que separa a TI do vale da localidade Caimbé. Desse modo, toda a área agricultável do fundo do vale sempre fez parte do território que os índios concebem e reivindicam como seu, e no qual se inserem as áreas ocupadas pelos fazendeiros. Contudo, vale repetir desde já, mesmo que não saibamos a extensão original, o território nos séculos XV e XVI era muito maior do que hoje. E, o que não é invisível, a área brejada de Caimbé certamente faz parte dessa ocupação “original”.

As leis coloniais e a terra indígena: o questionamento da léngua em quadra

O território dos índios era muito maior do que a TI de hoje, tendo sua diminuição legal se iniciado no tempo colonial. Há uma série de leis e outras formas de regulamentação das relações da sociedade colonial com os povos indígenas que visavam garantir a sobrevivência das “nações indígenas” e sua proteção contra a cobiça desenfreada dos integrantes da colônia, desejosos de se apossar de alguma espécie da riqueza indígena, fosse a terra, fosse a mão de obra. A Coroa, naturalmente, não punha em questão a sua

soberania sobre as terras e seus habitantes nativos, mas hesitava quanto à melhor forma de impor a integração desses territórios e dos nativos à sociedade colonial. Embora sempre com a finalidade de uma “assimilação” dos índios (isto é, sua dissolução completa como unidade étnica, sua transformação em não índios, sem, contudo, significar o extermínio como indivíduos, o que seria genocídio), a política indigenista de Portugal abrigou parte dos povos indígenas sob leis precárias, implementadas com grande dificuldade e, habitualmente, muita má vontade por parte das autoridades locais. Esse amparo legal, particularmente expresso em apoio às missões religiosas, que pretendiam garantir um mínimo de viabilidade econômica e social para as suas aldeias, foi fator de importância fundamental para a continuidade histórica dos atuais povos indígenas no Nordeste. De fato, quase todos esses povos, salvo uma ou outra rara exceção, em geral não bem conhecida na literatura antropológica, derivam de aldeias fundadas pelos missionários no período colonial e das provisões de terras previstas pela legislação da época. É apenas dentro desse quadro maior que o já citado alvará de 1700 ganha importância. Com efeito, o alvará de 23 de novembro de 1700 garantiu o território dos Kaimbé de Massacará, ao estipular uma “légua em quadra” para cada aldeia de índio com um mínimo de cem casas, sendo a terra de propriedade dos próprios índios, e o lugar escolhido pela vontade dos mesmos. Essa será a referência maior para o caso de Massacará. Havia leis anteriores e houve várias confirmações dessa lei de 1700, mas a referência fundamental, a que ficou para os índios, concerne à “légua em quadra”.

Uma “légua em quadra” consiste numa área de uma légua para todos os lados de uma rosa-dos-ventos, a partir de um pião, perfazendo um octógono ou um quadrado de quatro léguas quadradas. No caso de Massacará, como na vizinha Mirandela, o octógono se compõe de uma légua para os oito principais rumos da bússola, partindo do pião, que é a porta da igreja da missão. Tem havido bastante discussão a respeito dessa interpretação na tentativa de diminuir ainda mais a terra dos índios (Reesink, 1984, 1988), porém as instruções originais, outras doações de sesmarias da mesma época, os marcos apontados pela tradição oral e a própria expressão de caráter arcaizante, em Portugal, convergem para essa interpretação, algo estranha à linguagem contemporânea. Os marcos que os índios apontam como os mais seguramente localizados na sua posição original – principalmente Calumbi da Várzea Grande (mais de 6 km), Massaranduba do Camelo (mais de 6 km), nomeado em alusão ao dono da antiga fazenda Cruz, e Jatobá do Caminho do Cipó (que, medido no mapa, tem quase 6,6 km) – se distanciam

mais de 6 km do povoado. Assim, todos os marcos mais confiáveis confirmam a légua de sesmaria antiga de 6,6 quilômetros. Dentro de uma área bem maior ocupada por seus ancestrais desde tempos imemoriais, esse é o território que lhes cabe de direito, seja porque lutaram durante toda a sua história, seja por ocupação imemorial ou por ocupação tradicional. Essa é hoje a parte visível da terra dos índios.

Uma história territorial: o questionamento da permanência continuada

Embora, de vez em quando, possa aparecer certo questionamento da presença dos índios (porque seriam “vindos” de Caimbé para Massacará), a presença imemorial dos índios Kaimbé no local da atual TI é incontestável. A documentação existente e a história oral dos índios (e também dos não índios) comprovam a ocupação de ampla área na região antes do aldeamento dos índios, sua presença continuada e tentativas perseverantes de garantir um território, reduzido a uma légua em quadra em torno da igreja de Massacará, para sua posse e usufruto exclusivos. A continuidade histórica entre os atuais índios de Massacará e os índios que habitavam a região, isto é, a permanência de sua habitação na missão, posteriormente povoada, e em seus arredores nos limites conhecidos e mantidos fisicamente ou na memória é um fato, sem sombra de dúvida. Tal fato, contudo, nunca evitou que as terras deles fossem objeto de disputa e violência. O questionamento mais sério se refere, portanto, não à presença dos índios, mas à continuidade de seu direito.

Vejamos, então, a história dessa disputa de terras. Como dito, hoje os índios concebem o seu território como consistindo de uma légua em quadra. Na tradição oral (tanto indígena quanto não indígena), esta terra foi demarcada com marcos de pedras que desapareceram pela ação de não índios, sendo, na maioria das vezes, substituídos pelos índios por outros objetos físicos, como árvores ou acidentes topográficos facilmente visíveis e identificáveis. Dentro desses limites, os índios sempre pretenderam ter usufruto exclusivo da terra e de seus recursos, sentido em que toda e qualquer ocupação por não índios desse território se explica pela intenção destes em se apoderarem de parte das terras indígenas pelos mais diversos meios, desde a violência mais desinibida até a compra direta das mãos de alguns índios, individualmente – é bom lembrar, forçados pelo próprio estado de pobreza gerado pela tomada das melhores terras por não índios.

Dessa forma, desde o século XVIII, antes e depois da lei da légua em quadra, os índios tiveram dificuldades para garantir efetivamente o seu direito. Antes disso, em 1669, o dono da Casa da Torre, Garcia d'Ávila, detentor de enormes extensões de terra, mandou destruir a igreja dos "Caimbés" numa tentativa de obstruir definitivamente o trabalho missionário – em particular, o dos jesuítas.⁴ O seu sucessor, após 1675, adotou uma postura menos agressiva e chegou a doar uma capela em Massacará, embora mantivesse uma convivência bastante tensa com os missionários. A Casa da Torre possuía as terras ao redor das missões, e gradativamente a região foi povoada por seus currais, vaqueiros e arrendatários. Um documento de cerca de 1750 descreve a região como tendo muitas propriedades, com arrendatários da Casa da Torre estabelecidos em torno da missão. Na "Relação da Freguesia" de Geremoabo elaborada pelo pároco local, menciona-se a existência de mais de cem casais de "índios Caehimbés e Cariris" (dando direito, portanto, à légua em quadra), o que mantém a possibilidade de os Kaimbé terem sido parte do conjunto Kiriri e também a de terem sido outro povo, ao qual se juntou uma facção Kariri). O documento menciona ainda a fazenda Cruz, uma légua e meia acima da aldeia, localizando-a na fronteira, mas não dentro do território da missão.

Nesse século, iniciou-se então a busca por garantir a terra legalmente assegurada pelo alvará de 1700. Em 1713, os Kaimbé guerrearão com seus vizinhos "Orizes" nos tabuleiros de Massacará, que lhes serviam de área de caça. Posteriormente, os Orizes foram pacificados em outro lugar e os tabuleiros, muito provavelmente, não foram mais objeto de disputas porque, inicialmente, as fazendas se localizavam em áreas ecologicamente mais

4 Há duas fontes que datam a fundação da aldeia de 1639, porém nenhuma delas esclarece a origem da informação. O historiador da Companhia de Jesus menciona que o "apóstolo" dos Kiriri passou em "Maraçacará" na "Aldeia dos Caimbés" em 1666, onde existia uma missão em 1669 (destruída pela Casa da Torre nesse ano). Não afirma de modo claro, todavia, que era oficialmente uma aldeia jesuítica (Reesink, 1977: 3); provavelmente não era. Quase certamente, derivava da ação do jesuíta holandês Jacobus Roelands (Rolandos), que, entre 1664 e 1680, perambulou por esses sertões até o São Francisco. Antes da destruição, em março de 1669, ele construiu casas e igrejas na região dos "Tapuya": no início, em pouco mais de um ano, visitou 12 povoados e outros lhe pediram que fossem visitados. Assim, sem serem aldeias oficiais, construiu igrejas e casas para missionários nessas aldeias indígenas, e é quase certo que tenha sido esse o caso de Massacará (anônimo, 1913: 210-3; agradeço a Marcos Galindo essa fonte). A política de aldear os índios no sertão de origem era nova e altamente discutida. Antes, os jesuítas promoviam "descimentos" para o litoral, com resultados muitas vezes desastrosos (Pompa, 2003).

favorecidas, como Caimbé, no lugar do atual povoado que se localiza ao lado de áreas brejadas, com água para agricultura permanente. Na segunda metade desse século, no entanto, a área da Ilha, também com condições ecológicas das mais favoráveis, dentro de uma região com escassez de terras boas e fontes de água, começou a despertar a cobiça dos fazendeiros. Os poucos dados demográficos sobre a população indígena indicam que a aldeia fazia jus à légua em quadra, havendo a preocupação por parte dos franciscanos, administradores da missão desde 1689, de garantir a medição e a demarcação dessas aldeias, por exemplo, em 1757.

De 1787 a 1789, houve três tentativas de demarcar a área de Massacará numa légua em quadra. Isso aconteceu a pedido do capitão-mor dos índios, aparentemente preocupado em garantir essa reduzida área para o seu povo, quando já havia necessidade de plantar fora da aldeia, por esta estar ocupada pela criação de gado. A documentação nem sempre é muito clara, mas dela se depreende que as tentativas não foram bem-sucedidas: a primeira demarcou área bem menor (meia légua), porque o juiz, acusado depois de subornado por brancos, alegou haver poucos índios, a despeito do censo conduzido pelo pároco de Massacará acusando mais de cem casais. O superior franciscano pediu que se anulasse e se refizesse a demarcação, solicitando 3.500 braças, em vez de 3 mil (uma légua, em torno de 6,6 km), alegando que o aumento era proporcional ao número de casais e respeitava o costume de excluir morros e serras, dando ênfase à terra aproveitável para a agricultura. Um primeiro juiz acatou o pedido, mas o seu sucessor parou a medição, solicitou instruções e recebeu a informação de que a medição deveria processar-se independentemente do estado do terreno. Contrariamente às instruções, no entanto, esse juiz mediu meia légua para cada lado (Reesink, 1984).

Tais episódios demonstram como a preocupação dos índios é antiga e que sua luta judicial, ao apelar para as autoridades a fim de que se cumprisse a lei, tem longa tradição. Os índios sempre tiveram de lutar por um território legalmente seu e de uso exclusivo. A presença de não índios os prejudicava e, pelo que é possível deduzir das repetidas tentativas dos índios de garantir a légua, não foi consentida, mas forçada por uma situação de dominação política. Na documentação, não está claro se a última demarcação mencionada, em flagrante contradição com o documento legal e contrária ao esforço dos índios e dos franciscanos, encerrou o ciclo de demarcações, não se sabendo qual foi aquela adotada na aldeia. Consta sim que o dono da fazenda Cruz, localizada imediatamente ao norte da missão, limítrofe à Ilha, reclamou, anos depois, que a demarcação o deixara sem suas melhores terras – sem que isso esteja explícito, tal área devia ser uma parte do cobiçado vale da Ilha, pois

a fazenda se localizava ao norte, nos tabuleiros –, e obteve das autoridades que dois marcos fossem recolocados no lugar da primeira demarcação! Tal ato demonstra, de maneira cabal, a dificuldade dos índios numa situação de inferioridade social e política, quando a convivência das autoridades locais com os mais ricos e poderosos fez com que, sob argumentos espúrios para acomodar os interesses dos não índios, fossem desrespeitadas as disposições legais do alvará de 1700 e de suas várias reiteraões. No final desse século, o conflito interétnico girava em torno dos limites da aldeia e da melhor parte de suas terras, com os não índios interferindo e deslocando os marcos que demarcavam a área indígena, ou seja, tentando tornar invisível a légua em quadra.

Os índios, mais uma vez, não desistiram de seus direitos e insistiram numa via legal para garantir o seu território. Em 1817, por ocasião da criação de uma nova freguesia na região, é mencionado na delimitação de suas fronteiras que a sua área se estendia “até a demarcação da Missão de Massacará”. Pouco depois, em 1820 (talvez 25 anos após a intervenção a favor do dono da fazenda Cruz), o capitão-mor dos índios, apesar desse reconhecimento, pediu um certificado ao cartório da comarca de Itapicuru com o teor do alvará na forma da lei de 1700. Como se conhecem os antecedentes, a necessidade alegada só pode ser interpretada como efeito da situação de flagrante contradição com a lei que se observava na Ilha e da vontade dos índios de garantir o seu direito. No século XIX, no entanto, as dificuldades desses índios se intensificaram: não se conhece o efeito da certidão. Sabe-se que, num período posterior, mais ou menos entre 1840 e 1890, quando se criou a burocracia secular do governo provincial chamada Diretório dos índios para cuidar da questão das aldeias, a subordinação dos índios aos interesses regionais e estaduais foi quase completa. Na correspondência do diretor geral com as aldeias, nas falas do presidente da província e em algumas cartas de índios, depreende-se que estes estavam sujeitos a diretores locais que representavam a elite da região, isto é, fazendeiros mais fortes que, em geral, privilegiavam interesses contrários aos dos índios – por exemplo, arrendando terras a não índios. Nos anos 1860, não índios já ocupavam um quarto das terras de Massacará, a mesma área ocupada pelos próprios índios – em 1879, um censo listou 251 índios, ou seja, um montante ainda considerável. Os índios chegaram a queixar-se de um diretor, acusando-o de abusos e de não os ajudar, pedindo sua substituição ao diretor geral. É indicativo da subordinação sociopolítica dos índios que isso não tenha acontecido, apesar da opinião favorável do diretor geral. Desse modo, tudo indica uma ocupação

progressiva das terras por não índios e um estado permanente de pobreza dos índios, sendo lícito supor uma trajetória de empobrecimento iniciada no século XVIII, quando a presença de não índios ainda era limitada.

Muito comum na mesma época, o arrendamento de terras indígenas redundava em posses de terra por parte dos não índios, já que, com o tempo, os arrendatários começavam a deixar de pagar e a considerar as terras em questão propriedade particular. O Diretório dos índios se revelou quase totalmente ineficiente para coibir esse processo e resguardar os direitos indígenas, tendo sua gestão, no caso de Massacará, sido questionada pelos índios. Parte da ocupação do território indígena deve ser atribuída às consequências dessa má gestão. No final do século, mesmo a precária intervenção estadual deixou de existir e as ações e pretensões dos não índios deixaram de sofrer inibições de qualquer ordem. A tradição oral dos índios narra que os donos da fazenda Cruz já mandavam e desmandavam antes do final do Diretório dos índios. Entre outras coisas, conta-se como os índios foram ludibriados para “vender” uma parte contígua à fazenda, acima, no vale da Ilha, pelo dono, “Camelo”, e como seus herdeiros (provavelmente o tenente Francisco Camelo de Souza Vila-Nova) utilizaram a guerra do Paraguai como pretexto para perseguir os índios. Destes exigia-se obediência absoluta, com punição corporal (o tronco) para os resistentes. A guerra do Paraguai foi usada, portanto, para esvaziar a aldeia de homens possivelmente mais resistentes, capturando-os para o serviço militar na condição de “voluntários”.

Os índios, apesar desses reveses e de terem sido forçados a ceder uma parcela das terras da Ilha, ainda permaneciam ocupando parte da mesma à época da guerra de Canudos. O coronel José Américo apoiou as forças do governo e sua casa na Ilha (posse apenas numa parte da área) foi destruída pelos conselheiristas. Após a guerra, José Américo retornou e aproveitou a ocasião para expandir sua posse: queimou casas e roças dos índios fora dos limites anteriores, quebrou telhas ou usou-as para reconstruir sua casa, e se apossou da parte do brejo cultivada pelos índios com cana-de-açúcar e outras culturas. Como os índios conheciam muito bem a reputação e a ira do coronel, fugiram da Ilha. Outras roças dessa área também foram queimadas, como uma última testemunha ocular me contou, em 1976, sobre a ação dos homens de José Américo no Icó (ao sul do povoado de Massacará). Os índios perderam toda a terra na Ilha e foram confinados em parte do restante de seu antigo território, em locais de qualidade inferior e sem fonte de água permanente. Parte da população indígena migrou por medo das represálias e de passar a viver sob um regime de força ainda pior, ou seja, é razoável supor que em busca de condições de sobrevivência em face da deterioração irreversível dos recursos naturais

acessíveis. Os índios que permaneceram acabaram ocupando novamente partes do antigo território. Várias famílias trabalhavam na Ilha, mas na condição de empregados, diaristas ou com contratos sazonais (por exemplo, “meia”), em benefício dos novos ocupantes.

Em suma, as razões de os índios terem sido afastados de parcelas de seu território concernem sempre a motivos de força maior, gerados por um sistema de relações interétnicas em que os não índios os dominaram social e politicamente. Os índios resistiram aos avanços sobre suas terras em várias instâncias, procurando amparo legal, toda vez que as relações de força desfavoráveis lhes permitiram esboçar a defesa de seus interesses, sempre concebidos como legais e legítimos. Todavia, cada vez menos “visíveis” para as “autoridades competentes”, foram sendo expropriados em momentos históricos cruciais. Índios quase invisíveis, mas persistentes em lutar por sua terra.

Território e religião: o questionamento de pertencer a essa terra

Massacará possui uma igreja antiga, construída em cima de um morro, dedicada à Santíssima Trindade, e uma capelinha, no outro lado desse morro, dedicada a São Vicente. Como a Casa da Torre destruiu a igreja ainda no século xvii e não há documentos sobre a construção efetiva de outra em seu lugar, salvo a promessa de doação por outro representante da mesma Casa, não se sabe por quem e quando a atual igreja foi construída. Talvez só tenha sido erigida no tempo dos missionários franciscanos, após 1689. Na tradição oral dos índios (e aparentemente também na tradição oral dos não índios, embora isso mereça confirmação), foram seus ancestrais que forneceram a mão de obra para a construção. É provável que isso seja verdadeiro, pois se estaria ainda na época inicial da dominação interétnica, quando a presença não indígena era muito pequena. Fala-se da igreja na ânua dos jesuítas de 1670, relatório cobrindo cinco anos de atividades missionárias no sertão. A seca era muito grande em Massacará e os índios pediram a interferência do padre para “proteção” e para celebrar “festejos de todos os santos”: “Reunidos na igreja, rezaram com devoção as ladainhas dos santos [...]; finalmente, por conselho do padre, todos declamaram em voz alta o ato de contrição. Ó singular clemência de Deus misericordioso! Logo nos dias seguintes o céu derreteu-se em chuvas, e em seguida tudo tornou-se extraordinariamente fértil” (citado por Pompa, 2003: 399). A igreja pode ser a de antes da destruição, mas é evidente que a ação dos jesuítas continuou, a despeito dessa

destruição, sendo possível que a tenham reconstruído com os próprios índios. Também fica claro que a conversão dos índios estava em pleno curso. O padre como intermediário do sobrenatural comprovou sua força pelo resultado da intervenção, o que era uma tática da época para concorrer com os pajés indígenas. Cabe acrescentar que isso pode até ter validado a correção da escolha de Massacará como local para a aldeia, por intermédio da imagem da Santíssima Trindade. A ligação com o sobrenatural sempre foi importante na relação com a terra e, de maneira geral, com o que diz respeito à vida das pessoas e do povo.

Uma das festividades aludidas na passagem citada deve ser a festa da Santíssima Trindade, novena da festa do padroeiro de Massacará oriunda do tempo da missão. Trata-se de uma festa religiosa da maior importância na região, embora tenha tido maior brilho, quando Massacará desempenhou diversas funções administrativas importantes, até de ser ultrapassada por outras localidades em tamanho e importância. Na segunda metade do século xix, por exemplo, deixou de ser sede da freguesia em favor de Cumbe, atual Euclides da Cunha, tendo o padre Sabino se mudado para lá, atraído pelas melhores condições oferecidas pelos residentes do local – esse padre ganhou certa fama em decorrência de sua participação no episódio de Canudos. Os índios comentam que a festa, ponto alto do calendário de eventos sociais em Massacará, diminuiu em tamanho porque antes recebiam a visita e a presença de número maior de outros índios da região. Antes, celebravam-se, em menor escala, outras festas de santos, com a presença de outros povos indígenas, mas estas não se realizam mais. Desse modo, a festa do padroeiro ainda é o grande evento religioso do ano no povoado de Massacará.

Na festa, a participação dos índios configura uma situação particular e relevante. Os missionários evidentemente ensinaram e impuseram (sobre tudo quando a dominação portuguesa lhes dava respaldo suficiente) a religião católica com seus costumes e práticas “cristãs”. Uma das suas táticas de conversão empregava as festas e danças religiosas para substituir rituais indígenas e esvaziar os seus costumes e crenças. Desse modo, instauraram nas missões as festas do padroeiro, com a participação ativa dos índios. No caso de Massacará, como em outras aldeias indígenas (Mirandela, por exemplo), delegaram aos índios a primeira noite da novena. Essa noite ficou conhecida como a “primeira noite dos caboclos”, abrindo a série de noites que culminavam na festa do dia do padroeiro. A primeira noite abre o ciclo e, assim, destaca-se do conjunto por sua importância, mas permanece subordinada à última, que é a mais importante. Ao menos atualmente, a primeira noite é de responsabilidade coletiva dos índios, enquanto as demais noites têm mordo-

mos individuais (que podem ser índios, embora isso seja raro, pois não têm, na condição de mordomos, condições econômicas de sustentar os gastos).⁵

A “primeira noite dos caboclos”, portanto, ressalta com clareza que os índios são os primeiros (da terra, o que ninguém nega, nem quando se pretende anular os direitos indígenas) e constituem uma categoria étnica, um grupo social efetivo. Sua continuidade histórica demonstra que sempre houve, a cada ano, um momento ritual coletivamente indígena. Essa instituição de origem missionária representa, então, um momento de grande relevância de cooperação entre os índios, que se confrontam, como grupo étnico, com os regionais não índios. Mais do que isso, a primeira noite configura a própria expressão pública dos índios de Massacarará, vale dizer, a noite representa um costume cultural específico dos índios que engloba importante dimensão social, étnica e política. A despeito das queixas de que a noite decaiu em esplendor, com menos fogos e menos gente, tendo refluído em sua importância regional, ela ainda desempenha papel fundamental. Assim, mesmo os índios que se tornaram protestantes recentemente, embora discordem dos princípios católicos da festa, participam e contribuem porque ela é uma “tradição dos índios”.

Antecede a noite outra “obrigação” dos índios: a retirada de um pau do mato para servir de mastro. Essa “bandeira”, devidamente enfeitada, é levada festivamente da casa do responsável pelo mastro até a frente da igreja, onde é amarrada à construção que abriga os sinos. A bandeira se denomina “ouricuzeiro”, porque, antigamente, o ouricuri (uma palmeira) fornecia a madeira para o mastro. Tal denominação é interessante, já que o ouricuri figura entre as árvores importantes nos rituais de outros povos indígenas e o nome provavelmente representa uma ligação com a antiga cultura indígena. Hoje, tal relação não se destaca mais no ritual.⁶

Os índios, no entanto, levam a sério sua “obrigação” por causa de outro fato. A povoação antiga, originária, de Massacarará se situava sobre um morro que se eleva mais ou menos no meio do vale, no ponto em que três vales se juntam. Na forma aproximada de um triângulo no ponto mais alto do morro erigiu-se a igreja, e no ponto mais baixo, na ponta do triângulo, encontra-se a capela. Sob o morro está aprisionada uma enorme serpente:

5 Vale lembrar que foi essa a situação antes da desintrusão da TI. Ainda não sei como se resolveu essa questão. É certo que, em pequena escala, a imagem do santo continua a atrair o pagamento de promessas por parte de regionais não indígenas.

6 Para mais detalhes sobre o ritual, ver Souza (1996).

a cabeça ao lado da igreja e o rabo ao lado da capelinha de São Vicente. De fato, narrativas da tradição oral afirmam que a própria igreja e a capela foram construídas para deter e aprisionar a cobra. Esta é, sem dúvida, um ser sobrenatural, encantado, de origem, ao que tudo indica, indígena. A missão e seus prédios sagrados domaram o encantado indígena; literalmente, estão acima do encantado e o controlam. De maneira análoga, os índios são tradicionalmente católicos, mas havia um mundo de encantados com que algumas pessoas dotadas conseguiam manter contato. De todo modo, o papel dos índios é fundamental para manter o estado do mundo atual. Se a igreja for destruída, a cobra se libertará e devorará o mundo. E, segundo os índios, o mesmo acontecerá se eles deixarem de praticar o ritual da bandeira. A devoção dos Kaimbé quanto à manutenção da igreja que seus ancestrais construíram e a sua persistência em praticar os rituais da bandeira e da primeira noite ajudam a manter a cobra presa embaixo do morro de Massacarará, preservando o mundo. Os Kaimbé zelam, assim, pela continuidade da atual ordem do mundo.

Memória social, tradição oral, religião e terra: o questionamento do ser “tribal” e sua “cultura”

Um questionamento comumente feito aos índios concerne à validade de sua “memória tribal”. Presente no senso comum, a noção de “memória tribal” não é utilizada na antropologia. O termo “tribo” é preconceituoso por ser utilizado para os índios e não, por exemplo, para o povo brasileiro. Em outras palavras, a ideia de “tribo” remete a um evolucionismo que a situa em “estágios inferiores da história humana”, ou seja, situa os povos indígenas num passado primitivo a ser superado pelo “desenvolvimento” rumo à civilização. Os povos indígenas são povos e não tribos, não meras sobrevivências do passado.⁷ Algo que traduz melhor essa noção enviesada

7 Mais uma vez, trata-se de uma visão extraída de uma pergunta do advogado dos réus sobre “memória tribal”. Tanto o princípio evolucionista quanto o questionamento e os preconceitos são flagrantes: para serem “índios”, devem ter memória “tribal”, isto é, serem uma “tribo” como os índios selvagens. Não sendo “tribais”, não deveriam ter o direito de serem “índios”. Sua indianidade, portanto, é invisível: não ser índio de verdade – ser invisível como tal – significa não ter mais direito à sua terra. Em face dos estereótipos evolucionistas difundidos na sociedade brasileira (há muito mais a discutir quanto a isso), convém lembrar que índios como os Kaimbé, aparentemente tão “civilizados” quanto seus vizinhos, permanecem discriminados como “diferentes”. Retomo isso adiante.

é o conceito de “memória social” de um grupo ou de memória étnica. Nesse sentido, qualquer grupo étnico só poderá existir na condição de grupo socialmente efetivo, se possuir uma memória socialmente construída sobre o seu passado. Para existir de fato, um grupo étnico precisa da memória social de sua história; portanto, se há índios, estes mantêm a memória de seu passado, no caso, uma tradição oral. É a tradição oral que contém a memória social fundamental para que o grupo indígena se perpetue como categoria étnica: não um grupo de pessoas conforme um conjunto aleatório, e sim uma identidade entre diversas pessoas que consideram ter a mesma origem, isto é, ascendência indígena, em função da qual se reconhecem como possuidores de características em comum e pertencentes a um mesmo grupo pretérito aos invasores.

Na tradição oral, narram-se diversas histórias sobre os ancestrais, os “caboclos velhos”, os “índios velhos”, muitas das quais concernentes ao sobrenatural. Não há, propriamente falando, algo “místico” entre os Kaimbé, mas o plano religioso se sobressai na memória dos índios relacionada ao passado e à sua importância atual. Esse plano se desdobra em dois: de um lado, a tradição relacionada ao catolicismo; do outro, a tradição ligada às entidades sobrenaturais de origem indígena, os chamados “encantados”. Tal distinção, importa frisar, é analítica, pois me parece que os índios não separam rigidamente essas duas tradições e não as concebem de modo contraditório.

Quanto à tradição oral sobre a origem da missão e da igreja de Massacará, as narrativas explicitam uma fundação exclusivamente indígena e sagrada. Como visto, a própria igreja e o morro se transformaram num lugar religioso de suma importância para a sobrevivência física e cultural dos índios. O centro religioso e étnico dos índios é mantido vivo pela memória de sua origem e pela recorrência anual dos rituais da bandeira e da primeira noite. Além disso, a presença da cobra no mesmo morro acrescenta ainda mais valor ao local. Em certo sentido, se a igreja de Massacará deixar de existir, o mundo também acabará, cumprindo a profecia dos índios – senão em sentido literal, ao menos em sentido figurativo. Se a igreja se acabar, é muito provável que não existam mais descendentes indígenas para a sua manutenção e a continuidade da festa; quando, então, realmente a ordem do mundo nunca mais será a mesma, porque os Kaimbé terão desaparecido da face da terra como povo etnicamente diferenciado.

Essa história de origem, contada pelos índios e os não índios com algumas diferenças que não chegam a afetar seus aspectos essenciais, mostra que os índios caçadores acharam por acaso a imagem da Santíssima Trindade. Ao ver algo se mexendo, um deles flechou a imagem na mão, pensando que

era um mocó (animal que habita morros pedregosos). Logo viram que se tratava de uma imagem e a levaram para onde moravam os índios, mas a imagem retornava por conta própria toda vez que era levada embora. Daí a igreja ter de ser construída no local. Em outras versões, um padre intervinha para evitar a volta ou um fazendeiro na região a encerrava numa caixa com fechadura, mas nada detinha o retorno da imagem. Supostamente, chegou a deixar sua marca com uma pegada em alguma laje do caminho – aliás, num mito Tupi sobre o Sumé em Salvador acontecia o mesmo, e até hoje a pegada está lá (Reesink, 2001). No entanto, em geral, as narrativas convergem para estabelecer que a fundação da igreja e, conseqüentemente, da missão resultou de índios terem achado um objeto sagrado numa região desabitada, que pertencia à sua área de caça. Esses índios limpavam o lugar e começaram a celebrar rituais em honra do achado. Os padres, então, organizaram a construção da igreja no local. A conseqüente fixação dos índios em Massacará conota, portanto, uma origem sagrada, indisputada e incontestável para a missão e a presença do povo indígena. As ações originárias que desencadearam a sua localização conjugaram os atos indígenas e uma ação do santo: uma fundação indígena e sagrada, confirmada pela construção e manutenção da igreja, suas imagens e a festa promovida pelos índios e seus descendentes. Além do morro e de sua cobra, outros lugares especiais são habitados por encantados. O mais famoso, conhecido e, às vezes, temido por índios e não índios, é o chamado “bicho da Lagoa Seca”, que mora numa toca, ao norte do povoado. Conta-se que dois índios saíram para caçar ao norte de Massacará e mataram um animal. No caminho de volta, pararam para cozinhar parte da caça capturada. O índio que tomava conta do fogo, no entanto, começou a comer a caça crua e chegou a colocar sua própria perna no fogo, para dela retirar pedaços e se alimentar. O companheiro notou o que ocorria e, para não chamar a atenção, disse que precisava se retirar em razão de uma necessidade fisiológica, saindo correndo rumo à aldeia. A mãe do primeiro não acreditou, mas foi morta por ele, ao encontrá-lo pelo caminho com uma perna só. Apenas a ação dos “cachimbeiros” (fumantes com algum acesso a ações sobrenaturais) deteve o “bicho”, com oração forte e flecha, prendendo-o na toca. Ele, agora encantado, continua lá e, às vezes, sai para viajar, especialmente no tempo da trovoada (novembro e dezembro), quando visita outros encantados na terra dos índios Kiriri. Anda muito no tempo da Quaresma e, com certeza, na Sexta-Feira Santa. Para não correr o perigo de se transformar em pessoa “assombrada”, basta evitar enfrentá-lo e chamar por Deus a fim de escapar de um eventual encontro (vários índios contam como foi seu encontro com o “bicho”).

Há outros encantados nas fontes de água (em especial, a fonte da Ilha) e em tocas e formações rochosas (“pedras”, morrinhos que se elevam no meio do plano), mas estes são menos famosos. Por outro lado, um morador de uma pedra ao sul do povoado é famoso por uma história que todos os Kaimbé parecem conhecer. Trata-se de um encantado que auxiliou o último índio que dominava a antiga “ciência” de entrar em contato com os encantados. Seu filho caiu doente no mato, chegou carregado por estar inconsciente, e o pai, após se preparar devidamente, entrou em contato com esse encantado. Outro encantado tinha levado a alma do filho e o consultado prometeu que interferiria em favor de sua liberação, o que conseguiu. O filho reviveu, quando o pai retornou da segunda visita ao encantado, ocasião em que fora saber do êxito da interferência. Esse conhecimento (“ciência” própria aos índios) se perdeu, embora a filha desse “entendido” ainda tivesse conhecimento de algumas coisas e até hoje sejam relatadas algumas curas suas (acontecidas nos anos 1940 e 1950).

Na área dos Kaimbé, apenas alguns Kiriri detêm o dom e o conhecimento de ver os encantados (o presente aqui é o ano de 1997). Os índios lamentam a perda do acesso a esse plano sobrenatural, concebido como especificamente indígena. Os encantados, como na história do doente, são vistos como seres dotados de grandes poderes sobre a natureza, a doença, a morte e o bem-estar dos indivíduos. Encantados são seres vivos, detentores desses poderes em graus variados, para o bem ou o mal, e dotados de sentimentos humanos. Mesmo à distância, haja vista os índios hoje não dominarem as técnicas de contato, a presença desses encantados permanece reconhecida e atuante, demarcando certos lugares espalhados pelo território dos índios. Nesses locais, a presença de seres sobrenaturais exemplifica a própria presença dos índios, ligados às narrativas de sua origem ou dos contatos mantidos. Os locais de moradia dos encantados se constituem em marcos da antiga presença indígena espalhada pela TI, testemunhos do pertencimento dos índios a esse território e, neste sentido, presenças indispensáveis que os ancestrais deixaram ou reconheceram como presentes. Dito de outro modo, trata-se de uma paisagem povoada de lugares religiosos de grande importância (talvez, de fundamental relevância) para a “sobrevivência (persistência) física e cultural” dos índios.

A situação da terra até 1997: disputas e o retorno a uma visibilidade limitada

A situação da ocupação dos índios de suas posses de terra é, consequentemente, o resultado esboçado do processo de espoliação e alienação de seu

território pelos “brancos” – no sentido étnico, e não “racial”; uma pessoa pode ter “cara de índio” sem ser índio; mesmo sendo conceitos relacionados, “raça” não é etnia. Os “brancos”, como visto, destruíram as pedras dos marcos demarcatórios ou as retiraram de seus locais originais, e em termos gerais, no século XX, não reconheciam o direito coletivo dos índios, a não ser sobre as terras que possuíam individualmente. As posses dos índios, portanto, eram reconhecidas do mesmo modo que as “propriedades” dos não índios: individualmente, cada um era dono do pedaço de terra que ocupava, sobretudo o que estava cercado, mas também certas áreas não cercadas, porém de reconhecido domínio; o restante, os tabuleiros não cercados, a “terra solta”, não pertencia a ninguém e servia de reserva de madeira e lenha e à criação de gado para “os moradores de Massacará”.

Com a chegada do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) por volta de 1950, tentou-se disciplinar o acesso a terra em favor dos índios, em especial evitando-se o cercamento de “terra solta” pelos não índios. Em vários momentos, porém, a proteção do SPI falhou e conflitos de terra foram decididos em benefício de não índios que não aceitavam as novas regras de acesso a terra. Por exemplo, antes disso qualquer um podia cercar a “terra solta”, não reclamada por outra pessoa, e torná-la propriedade sua – algo raro naquele tempo porque as melhores terras do fundo dos vales, e inclusive de suas encostas, já estavam retalhadas em regime de “propriedade”. Em alguns momentos, a presença do SPI (inicialmente, em raras visitas; depois, com um subposto subordinado ao posto em Mirandela, uma vez que só se estabeleceu um posto indígena em Massacará após a Funai ter sido criada) teve utilidade prática para os índios, mas demorou muito para que sua presença fosse realmente efetiva.⁸ Na realidade, esses índios eram pouco visíveis para o órgão indigenista.

Já nos anos 1940, um grupo de índios buscou o apoio do SPI, chegando a ir até o Recife, com o intuito de retomar uma pequena parte da Ilha. Encaminhados e encorajados pelo padre Renato Galvão, vigário de Cícero Dantas e grande responsável pela instalação de um posto indígena em Mirandela, esses índios conseguiram algum apoio material, mas pouca ajuda prática no conflito causado pela tentativa de retomada. A terra estava sob o controle de uma neta de José Américo, tendo os índios sido enfrentados pelo marido dela. Os índios sabiam que o casal não poderia ter papéis comprobatórios dessa parte da Ilha

8 Carentes dos sinais de “indianidade” exigidos pelo SPI, os caboclos de Massacará teriam tido muita dificuldade de conseguir a tutela por conta própria. O subposto surgiu pela relação antiga com os Kiriri. Pode-se afirmar que, para o Estado, até nisso os Kaimbé sempre tenderam a ser invisíveis.

e, como nada ali era cultivado, iniciaram roças no local. Os pretensos donos reagiram, deslocando uma pedra que servia de marco do seu lugar anterior para outro mais próximo de Massacará. Os índios, contudo, recolocaram-na no lugar. O caso chegou a um juiz em Euclides da Cunha, porém não está claro se houve desfecho formal com sentença judicial. Segundo os índios, parte da terra retomada ficou com eles e parte foi recuperada pelos herdeiros, depois de estes terem queimado uma pequena olaria que haviam construído. Desgostosos com o que consideraram um ataque à sua propriedade por direito, o sr. João Siqueira e dona Isabel, sua esposa, venderam a terra. Um dos adquirentes foi o sr. Oliveira Brito, réu no processo judicial citado, tendo a outra parte vendida sido objeto do mesmo processo. É relevante observar que o sr. Oliveira Brito comentou com um índio que a comprou porque sabia do conflito e que os índios tinham direito à área de Massacará (tendo havido o aviso já mencionado na nota). Em razão disso, para solucionar o conflito, ofereceu a área aos índios, que recusaram a proposta de compra por não terem condições econômicas e não desejarem pagar por algo que consideravam legal e historicamente seu (isso é confirmado por testemunhos dos índios e de um branco casado com uma índia, que “enfrentaram a questão” na época).

Levantamento efetuado por mim em 1975 e 1976 demonstrou, aproximadamente, os resultados desse processo de lenta desapropriação do território indígena e avanço sobre ele, com poucas reconquistas obtidas pelos índios, que tinham noção da posse dessas terras e do fato de grande parte delas estar nas mãos de não índios. A quantidade de terras possuídas pelos índios era menor do que as que estavam sob a posse de não índios, sendo predominantemente compostas de pequenas propriedades, que, em média, consistiam em cerca de seis hectares por dono. Além de serem posses pequenas para uma região árida, a qualidade da terra, na grande maioria das vezes, era nitidamente inferior, em razão de estarem localizadas nas áreas de menor qualidade dos vales ou em encostas de baixo potencial agrícola, constituídas predominantemente de areia. As principais atividades econômicas dos índios eram a criação de caprinos e o cultivo de feijão, milho e mandioca para consumo próprio e venda do excedente (dependendo da quantidade de chuvas). De imediato, observou-se a quase total insuficiência do estoque de terra em suas mãos para uma sobrevivência tranquila e digna. Com poucas exceções, os índios eram pobres, a ponto de obterem pouca produção em suas roças e passarem fome nos anos de seca.

A quantidade de terras dos não índios era muito maior. Em média, as posses dos que moravam em Massacará tinham nove hectares, constituindo-se numa diferença significativa em relação à média das posses dos índios. Sua vantagem real, todavia, era maior por estarem localizadas com maior frequência em áreas

dos fundos dos vales, com terra mais úmida e de maior qualidade. Em termos tanto de quantidade quanto de qualidade da terra, a diferença entre os grupos favorecia significativamente os não índios residentes na região, ou seja, a melhor parte da aldeia estava nas mãos de não índios moradores da cidade, que mantinham o domínio da Ilha. Em conjunto, correspondia a uma área maior do que todas as posses dos índios – provavelmente o dobro, embora esse dado não seja totalmente confiável por falta de condições de campo para medi-las.

Tendo essas desvantagens dentro de sua própria terra (pouca terra, terra “fraca”, sujeita às secas), vendo a melhor parte de seu território, coberta pelo mato (área brejada, sempre cultivável, e fonte de comida e renda permanentes), ser desprezada para o cultivo e açulados pela memória oral acerca da produtividade da área em outros tempos e de sua expulsão violenta, os Kaimbé decidiram em 1980 “retomar” as áreas sob o domínio dos réus do processo judicial, em especial a área ocupada pelo médico e fazendeiro sr. Ari Ferreira (comentava-se que era dono de número considerável de fazendas). No entender dos índios, sua penúria, a história particular de sua terra e o aparente abandono dos pretensos donos justificavam a retomada dessa terra fértil, para dividi-la entre número considerável deles, que a tornariam produtiva e garantiriam sua sobrevivência econômica e social, assegurando de certa forma sua própria continuidade como Kaimbé. Por exemplo, a ocupação da terra pelos não índios levou muitos índios à migração e à procura de oportunidades em outros lugares, em particular São Paulo; muitos desejavam retornar à sua terra, mas não encontravam condições para isso. Durante o tempo que nela permaneceram após a retomada, os índios a cultivaram de modo intensivo e cuidadoso, e sempre tiraram seu sustento e um excedente para vender, mesmo que as áreas de terra de cada um deles fossem pequenas – os laudos dos prejuízos demonstraram o zelo e o amor dos índios pelo trabalho, como também por sua terra. Novamente, contudo, foram expulsos violentamente. Como já afirmado, um índio idoso, que morava fora da área ocupada, foi morto e as plantações, destruídas pela ação de um trator, gerando um clima de tensão e medo em toda a aldeia, conforme os laudos de processo já concluído.

Essa última expulsão causou prejuízos muito grandes aos índios, sendo numerosos os danos físicos, morais, políticos e psicológicos, em virtude da perda da única área efetivamente produtiva no território da aldeia. A viúva do velho índio assassinado não suportou permanecer em casa e foi morar na cidade de Euclides da Cunha. Lá, passou anos em péssimas condições por falta de dinheiro, sem se acostumar ao ritmo da cidade, sempre saudosa de sua terra, até que uma ajuda externa permitiu a construção de nova moradia no lugar da casa onde ocorrera o crime, já demolida; note-se que a nova

casa foi erigida com a ajuda da ONG Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI-BA), e não do “órgão protetor”. Outras famílias detentoras de posses consideradas fora da área restrita, dominada pela fazenda em questão, mas limítrofes a ela, foram perseguidas e ao menos uma delas teve a casa destruída e o arame da cerca de sua roça retirado e reutilizado. Essas famílias também foram forçadas a sair de suas posses; duas delas foram para Euclides da Cunha e uma permaneceu na área. A casa de farinha dos índios, que acabara de ser construída e se encontrava no outro lado da trilha, em direção à encosta, como as demais casas, e não dentro da área propriamente cercada, ao lado do fundo do vale, foi parcialmente destruída, sem que chegasse a ser de fato utilizada, ficando em ruínas.

As casas construídas durante a ocupação dos índios na área disputada foram ao menos parcialmente demolidas. As famílias privadas de seu meio de subsistência, de suas casas e inclusive de seus pertences, deixados para trás, passaram necessidade. Algumas detinham terras em outros lugares, mas todas se empobreceram, sobretudo aquelas que se viram praticamente sem meios de subsistência. Para resolver o problema de moradia, uma ajuda externa deu o dinheiro para a compra de material de construção, erigindo-se uma pequena rua na entrada da Terra Indígena, com importante ajuda da ANAI-BA. Esse lugar abrigava boa parte das famílias que moravam na Ilha, na chamada Baixa da Ovelha, bem ao lado da estrada que sai de Euclides da Cunha. O local, no entanto, não dispunha de água realmente potável e enfrentava períodos de seca, quando se tinha de buscar água para consumo em Massacará. Os índios abriram roças nos terrenos adjacentes (onde havia apenas um tanque para gado), mas a terra das partes mais altas é arenosa, ou seja, pouco propícia à agricultura.

Assim, a sobrevivência das famílias indígenas moradoras da Baixa da Ovelha era de grande dificuldade, percebendo-se um retorno ao quadro descrito pelo levantamento de 1976-7. Não houve condições de se fazer um censo e um inventário das posses de terra dos índios, mas tudo indica que a quantidade média de terra era a mesma ou inferior à década de 1970. Até a perícia realizada em 1996 e 1997, não havia nenhuma indenização paga pela Funai pelas benfeitorias realizadas por não índios na área indígena e, consequentemente, nenhuma devolução de terra pelos posseiros para sua distribuição entre os índios. É de se supor, inclusive, que a subdivisão de posses – quando os pais dão um pedaço de terra para os filhos casados levantarem casa e “botarem roça” – tenha acarretado uma piora nessa média. A incorporação de terras fracas soltas, nas encostas e nos tabuleiros, como ocorreu na Baixa da Ovelha, aliviava pouco esse quadro, já que o esforço empreendido era grande,

mas o rendimento limitado. Em termos gerais, a população indígena passava necessidade e se angustiava ao ver sua terra ocupada, visto que, se houvesse a desintrusão, poderia viver com certa tranquilidade nesse território. Mais uma vez, o sofrimento dos índios passava quase despercebido, invisível, com poucos esforços realizados pela “agência competente” para aliviá-lo – ou seja, o sofrimento era visível, mas ainda pouco em relação ao que deveria ser.

A população indígena nos últimos 30 anos: questionamentos de terra e população

Na ação na Justiça, o advogado dos réus fez uma pergunta ao perito em que afirmava a existência de menos de cem índios em Massacará. Apesar de reconhecer a presença de “índios” e, portanto, não questionar a indianidade do povo em si, essa subestimação da quantidade de índios resultava tanto da pouca visibilidade destes quanto de uma discriminação da indianidade de determinados membros. A população, contudo, é bem maior do que a visão preconceituosa admite. Em 1976 e 1977, realizei um censo dos índios de Massacará e constatei uma população de, aproximadamente, 466 indivíduos (sem incluir os não índios casados com índios, 29 pessoas, e as famílias kiriri da área, bem como os filhos dessas uniões). Esse censo não está isento de pequenas incorreções, mas dá ideia aproximada da população nesse momento, sem contabilizar os que haviam migrado para cidades. Vale observar que, embora boa parte dos índios morasse em suas roças ou nas estradas vicinais a estas, algumas famílias residiam no povoado de Massacará e outras mantinham lá sua casa, passando dias ou temporadas na “rua”. Tais famílias representavam um quarto da população do povoado (265 pessoas). Ademais, a população indígena não se restringia à área de Massacará: havia grupos de índios morando em lugares como Muriti e As Tocas (fora da TI), estimados, sem a realização de censo, em 250 a 300 membros. A população era marcadamente jovem e com grande potencial de crescimento vegetativo.⁹

Não dispomos de dados sobre a população residente na TI na época da perícia (1997), mas, dado o potencial de crescimento e supondo que a migração e o retorno de migrantes não tenham deixado um déficit grande, tudo indica que a população era maior do que na época do censo. Certamente, bem maior do que a suposta no quesito mencionado. De fato, levantamento realizado pela

9 Todos os dados a respeito da situação em 1976 e 1977 têm como fonte Reesink (1977).

Funai em 1988 estimou o número de 1.200 índios, que é relevante, a despeito de não se ter segurança de sua confiabilidade. É certo também que havia crescente mudança na própria área de Massacaré, com a compra e a construção de casas pelos índios no povoado, aumentando sua presença na “rua”. Uma estimativa dessa presença revela que a população indígena era aproximadamente metade da população do povoado. Mesmo que se trate de mera hipótese, não verificada pelo trabalho de campo, não há dúvida de que a presença dos índios se tornara mais expressiva no povoado e que número considerável de famílias habitava nele. Assim, não só a população indígena era bem maior do que supunha o advogado, como a ocupação e o lugar de moradia dos índios correspondiam a significativa parcela do povoado de Massacaré. Pela pergunta do advogado, parecia que os índios moravam apenas na área rural. Ora, isso derivava de uma invisibilidade dos índios numa área levemente urbanizada ou da crença de que índios de verdade devem morar fora de um povoado minimamente urbanizados? Seja o que for, trata-se de preconceito.

Tradição oral, documentação histórica: o questionamento da validade da reconstrução histórica

Um modo muito comum de questionar o direito dos índios concerne à validade de sua reconstrução histórica, em decorrência dos métodos nela utilizados. Com efeito, ao menos em certos aspectos, há dados suficientes para descrever a história da ocupação dos índios da região e da área de Massacaré, ou seja, alguns aspectos são mais bem documentados do que outros, e nem todos os eventos estão devidamente esclarecidos. Nesses termos, o território, bem maior no início do contato, a missão e as tentativas de assegurar a légua em quadra, a diminuição da área legal e o uso contínuo de uma região até recentemente destinada à caça, e as insistentes invasões de não índios, com a imposição violenta de sua vontade, estão bem estabelecidos. Em outras palavras, combinando fontes escritas e orais, já se estabeleceram descrições relevantes dos aspectos mais importantes (por essa razão, tratados na perícia antropológica) que sustentam um firme entendimento da existência atual e da antiguidade da ocupação dos índios em Massacaré e no território em questão.

Deve-se observar que, intrinsecamente, documentos escritos atestando a presença e a ocupação ininterrupta dos índios não valem mais do que a tradição oral, da qual foram mencionadas várias narrativas. Dessa maneira, todo documento, escrito ou oral, deve ser submetido ao escrutínio crítico do contexto de sua produção: uma crítica de sua fonte para o entendimento

de quem proferiu uma enunciação, o seu conteúdo e o seu destinatário. Por exemplo, vários documentos do Diretório dos índios mencionam que Massacaré teria direito a meia légua de terra. Viu-se, contudo, como essa instituição se valia dos donos de terra econômica e politicamente mais importantes da própria região, muitas vezes com interesses diretos na área indígena. Sendo a única fonte que destoa das menções mais antigas e da tradição oral, apoiada na memória dos marcos no terreno, essa informação pode ser compreendida como uma via de descrédito das pretensões indígenas. A Ilha, do ponto de vista dos atores dominantes, estaria, em grande parte, fora dessa medição.

O mesmo procedimento vale para a tradição oral. A narrativa do achado da imagem da Santíssima Trindade segue um estilo muito comum nesses casos e pode ter elementos derivados da padronização que orienta este tipo de história. Em linhas gerais, no entanto, ela contém verdades históricas e sociais – por exemplo, o fato de esse local se ter constituído numa área de caça, fazendo parte de região bem maior ocupada pelos índios (antes de qualquer intrusão e invasão luso-brasileiras), com diferentes atividades. E, ainda, em sentido mais figurativo, informa-nos sobre relevantes aspectos da visão e da concepção de mundo dos índios (ou mesmo o reconhecimento de sua anterioridade pelos não índios). Há elementos muito seguros, se aplicados os critérios de historiadores e antropólogos, para nos aproximarmos da verdade histórica. Por exemplo, os marcos, por serem reconhecíveis e substituíveis por outras características materiais, com presença quase diária para os moradores indígenas e de suma importância para sua vida, contém alto grau de confiabilidade histórica.¹⁰ Discuto tais métodos em outros trabalhos (Reesink, 1984, 1988).

10 Havia um pequeno enigma com relação a isso. Para os Kiriri de Mirandela, existe uma tradição oral sobre uma “demarcação de fora”, que, projetada no mapa, dá aproximadamente três léguas para cada lado. Ora, os jesuítas pleitearam três léguas de terra para suas aldeias antes que o Alvará determinasse uma légua em quadra. Somente esse pleito justifica a presença dessa “demarcação” na memória dos velhos: prova da força da memória social na tradição oral, como discuti em outro trabalho (Reesink, 1988). Naquele momento, eu pensava que os Kaimbé não tinham a mesma memória por não terem sido aldeados por jesuítas na época da decisão oficial. Em minhas anotações antigas, no entanto, há referência a um líder dizendo que os marcos antigos eram mais afastados e que a fronteira encostava na demarcação dos Kiriri. Assim, também em Massacaré teria havido demarcação de fora (pela distância entre as duas aldeias, pode-se verificar isso no mapa). Com efeito, ambas as aldeias sempre tiveram relações relativamente próximas. Mais do que isso, segundo informação levantada recentemente, o próprio Jacobus Roelands teria pedido três léguas de terra para aldeias como a dos “Caimbé”, o que “parece” ter sido o motivo da destruição da igreja em 1669 (Pompa, 2003: 321), explicando-se assim a presença dos limites afastados na memória do falecido líder.

As evidências da presença dos índios datam de antes da chegada dos portugueses, inclusive com achados arqueológicos (alguns anos atrás, uma índia encontrou um cachimbo, ao revolver a terra para abrir uma nova roça). Há também o trabalho pioneiro na região de V. Calderón, coleção abrigada no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). As evidências se estendem até os dias de hoje: a tradição oral cobre todo esse período, e documentos dos arquivos de jesuítas e franciscanos, do Arquivo Público da Bahia, de outros arquivos públicos (a Câmara municipal de Monte Santo, por exemplo, guarda documentos relativos aos índios no século XIX) e dos cartórios da região (mencionando, sistematicamente, que no século XIX as fronteiras das fazendas adjacentes eram limítrofes à missão de Massacar, sendo esse o caso da fazenda Cruz em 1858), entre outros documentos publicados, igualmente as comprovam.¹¹

Vale lembrar também que o material coligido evidencia a existência de menções à missão de Massacar desde tempos primordiais, com intervalos variados de tempo entre uma e outra, que, em geral, não excedem períodos de 20 a 30 anos. A ocupação tradicional de Massacar, portanto, é verificada nos dois sentidos da expressão: tradicional, por ser a região de seu território, com as relações econômicas, sociais e culturais que isso implica – todas elas necessárias à sua reprodução física e cultural – e ocupado antes mesmo do contato; e também em sua terra atual como um modo de fixação própria, uma modalidade específica, segundo seus usos, costumes e concepções socio-culturais, e formas de se relacionar com ela. Assim, na reocupação da área do brejo da Ilha, em questão no processo judicial, o povo indígena a dividiu em pequenas parcelas, segundo critérios de acesso e de dimensão estabelecidos pelos próprios índios, ou seja, segundo seu entendimento e independentemente da intervenção de terceiros, vale dizer, de acordo com uma dinâmica política e social do próprio povo indígena.

A identidade de “índio”: o questionamento final

Vimos como há certa invisibilidade dos índios e a negação de sua identidade. Para os regionais, os caboclos são “descendentes de índios”, desprovidos do direito de

11 Uma lista de toda essa documentação, além do citado até o momento, tornar-se-ia tediosa e desnecessária. No laudo, há um anexo em que se encontram uma bibliografia e uma rápida descrição dos trabalhos que reuniram e interpretaram esse material. Aqui, reproduzo apenas a bibliografia geral de apoio.

serem “índios”. Os índios de Massacar se autoidentificam como um grupo étnico de origem pré-colombiana, descendentes dos índios aldeados na missão de Massacar, e são assim identificados pelos não índios da região. Os índios de Massacar, portanto, preenchem plenamente a definição legal de “índio”. Vê-se que esta segue de perto as características de uma identidade étnica, tal como tratada na antropologia, com ênfase na origem, na autoidentificação e na identificação por outrem, e de menção à pertinência de um grupo étnico específico.¹² O conceito antropológico de “grupo étnico”, no caso “indígena”, também se aplica a esse caso com perfeição.¹³ Assim, verifica-se que é mais exato chamar esses povos de “povos indígenas”, a fim de ressaltar que se trata de uma série de povos diferentes que, inclusive, falavam (muitos ainda falam) um conjunto de línguas muito diversas e possuíam (número significativo ainda possui) culturas extremamente variadas. Na antropologia atual, o peso maior recai sobre a identificação de si mesmo, a autoidentificação de um grupo, incidindo menos sobre algum critério externo aplicado aleatoriamente ou mesmo à revelia do grupo em foco. Quanto a isso, não resta dúvida da origem indígena e de sua expressão em termos de uma identidade étnica, assumida pelos descendentes dos índios aldeados nas terras dos índios de Massacar.

Vale, pois, retomar a questão étnica: trata-se de uma “comunidade indígena” devido à existência de um conjunto de pessoas etnicamente diferenciadas por sua ascendência indígena; em segundo lugar, sendo um grupo de pessoas indígenas, sua forma de organização social, econômica e política será indígena

12 A lei nº 6001, o chamado Estatuto do Índio, assim define o “índio”: “É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (título I, artigo 3º, legislação publicada pelo Ministério do Interior/Fundação Nacional do Índio, 1975, Brasília).

13 Uma “identidade étnica” se refere a uma identidade social compartilhada por um grupo que se constitui como uma coletividade efetiva, um povo que concebe uma origem comum e se expressa, para cada um, individualmente, por meio de um sentido de pertencimento e de um sentimento valorativo, afetivo e normativo partilhado. Para pertencer a essa identidade, coletiva e socialmente construída, aplicam-se certos critérios. O principal deles é o de inclusão, ou seja, realizado mediante uma autoidentificação pertencente à unidade; o segundo é o de exclusão, isto é, uma identificação por outrem, por quem não pertence à primeira, mas a uma outra identidade que se opõe a esta. Na antropologia brasileira, usa-se muito a definição de Fredrik Barth, o que, todavia, leva ao “problema de Barth”: definir o que seja o “étnico” numa “identidade básica” construída a partir das fronteiras de inclusão e exclusão de uma categoria – “raça” é uma categoria semelhante, mas não deve ser confundida com etnia. Ver Reesink (2008). Há muito mais discussão sobre “etnicidade” do que em geral se diz (ver Banks, 1996).

por pertencer ao modo de vida desse grupo. O questionamento de “brancos” acerca da indianidade costuma dar a impressão de que são as formas socioculturais diferentes que justificam a qualificação de um grupo como indígena. A realidade, porém, é mais complexa. De um lado, o grupo indígena de fato justifica parcialmente sua identidade diferenciada apelando para uma especificidade sociocultural, que este e os membros do grupo oposto (os “brancos”) consideram “realmente indígena”. A interação dos dois grupos constrói um consenso parcial sobre a essência das formas e objetos que conformam essa especificidade sociocultural, embora também aqui exista disputa. No caso em questão, os índios mantêm sua identidade diferenciada e a “comunidade” é, mais apropriadamente, um “povo indígena”. Por conseguinte, eles se concebem como diferentes e indígenas, apesar de não demonstrarem fortes características socioculturais – facilmente apreendidas pelo observador externo – de uma “indianidade”. Em contrapartida, as semelhanças aparentes com os não índios não implicam a ausência completa de concepções culturais e formas sociais indígenas diferenciadas. De fato, teoricamente, deve haver uma concepção de diferenças culturais para que exista a ideia de uma identidade social diferenciada.

Os índios de Massacará mantêm sua identidade diferenciada, valendo-se de certos vetores culturalmente estabelecidos que transmitem a identidade de uma geração para outra, sendo, assim, descendentes do povo indígena Kaimbé, originalmente autóctone da área de Massacará. Por outro lado, para parte dos não índios, há sempre o reconhecimento de uma diferença fundamental entre eles e os índios. Nesse caso, mais comumente, atribuem características negativas aos índios, enfatizando o que, intrinsecamente, não é igual entre os dois grupos. Essa discriminação social contribui para perpetuar a própria existência do grupo indígena,¹⁴ ainda que a grande maioria dos índios, mesmo quando eles têm dificuldade em manter uma autoimagem positiva, jamais tenha admitido a imputação de qualidades negativas discriminatórias. Trata-se de concepções que serviram, durante boa parte da história de Massacará, para justificar práticas e atos prejudiciais aos índios e aos seus direitos legalmente garantidos. Em outras palavras, a continuidade histórica do povo indígena Kaimbé se explica pelo hiato entre a discriminação dos não índios e os mecanismos socioculturais dos índios para valorizarem sua origem étnica.

14 Em última instância, o grupo “civilizado” nega o direito de se assimilarem, de deixarem de ser diferentes (“caboclo, descendente de índio”). Nega-se ao povo dominado tornar-se linguística e culturalmente próximo do dominante.

Retomando o assunto por outro ângulo, uma “identidade étnica” se constrói na interação entre identidades de mesmo nível, de conjuntos de seres humanos que se concebem como semelhantes entre si. Nessa interação, eles contrastam por meio da concepção de determinadas diferenças com outros grupos humanos de mesmo tipo. Dessa maneira, para a definição de tal identidade é fundamental que a autodefinição do grupo se baseie em seus próprios critérios e, secundariamente, pela definição de outros, isto é, pelos grupos a que se opõe. Aqui, as diferenças culturais podem até ser invisíveis. Certa vez, perguntei a alguns jovens não índios de que maneira os caboclos eram diferentes deles. Não mencionaram uma diferença fundamental, mas disseram que todo mundo sabia quem era quem. Como as pessoas muitas vezes são mestiças em aparência “racial”, nem sempre quem parece mais índio o é nos termos de uma identidade de pertencimento a uma categoria coletiva. Mas como disse um índio mais velho, sabe-se: “porque eu já conheço o povo, é. Nós já sabe o que mora aqui dentro, quem é índio e quem não é índio”, ou seja, sabe-se “pelo sangue”, pela família a que a pessoa pertence. Os “brancos” acham que têm o “sangue limpo”, ao passo que os caboclos foram feitos do “limo da terra” (segundo o *Dicionário Houaiss*, limo é uma matéria pegajosa que denota sujeira e, figurativamente, “imundícia, baixeza moral”) ou ainda, para alguns, de “bosta de porco”. A diferença é de substância corporal, uma essência intrínseca passada aos filhos pelos pais. Caboclo, assim, não é gente, ou pessoa verdadeira: “É, diz que caboclo não é nação, diz que caboclo não é filho de Deus”. O sangue transmite características substanciais que fundam a diferença (Souza, 1996), é um vetor de qualidades sociomoraes que constrói uma alteridade substancial, implicando um valor diferencial relacionado a certos comportamentos e tipos de personalidade. Os índios, por exemplo, afirmam que são “cismados” (Reesink, 1999).¹⁵ Veja-se este exemplo de alteridade discriminatória. Quando

15 Por isso, fica claro que, em lugares de antiga ocupação indígena, sempre haverá transmissão de identidade por autoidentificação e discriminação pelos não índios. Como existem mecanismos para manter a diferença, não haverá assimilação; a diferença se torna muito menos visível, mas não totalmente invisível. De certa forma, pode-se dizer que, paradoxalmente, é a própria construção do parentesco e da pessoa pelos dominantes que cria a permanência dessa diferença: tornam-se alteridades substanciais (Reesink, 2001). Diga-se de passagem que, como o parentesco é bilateral, com pais de diferentes etnias, isso mistura o sangue, podendo dificultar a adesão clara a um dos dois lados. O “sangue inferior”, todavia, tende a contaminar a pessoa, e esta pode ser mais facilmente classificada no estrato “inferior”. Em contrapartida, a pessoa pode, de modo positivo, puxar ao avô índio e certos dons transmitidos podem revelar seu sangue e identificação (Reesink, 1999), causando tal mistura ambiguidades na adesão e maior fluidez nas fronteiras. De todo modo, mesmo que a situação seja bem mais complexa, quem é filho de pais índios não tem escolha.

foram expulsos da Ilha, alguns vizinhos brancos ganharam cachos de bananas dos pistoleiros. Ao passar pelos índios, os “brancos” gritaram: “agora os caboclos vão morrer tudo de fome” A inveja de ver pessoas “inferiores” com a melhor terra se apresenta aqui. Não aceitando essa “inferiorização invisibilizante” – caboclo é, sim, filho de Deus – o índio respondeu: “Eu digo, é Deus tá olhando para nós, também, ainda.” “Nós” também somos filhos de Deus, ou seja, gente, pessoas humanas.

Em suma, existem comprovadamente em Massacará concepções e práticas consideradas pelos índios (e, ao que tudo indica, pelos não índios) tipicamente indígenas, que continuam diferenciando-os da população circundante não indígena. Desse modo, em termos antropológicos, há uma circularidade entre a identidade indígena e as características socioculturais – os dois lados se apoiam e se reforçam mutuamente. A especificidade cultural – cultura no sentido antropológico do termo, isto é, tudo que compõe um modo de vida com suas respectivas concepções e práticas – manifesta-se em particular no âmbito das concepções de identidades étnicas, substancializadas, e no âmbito religioso, com certas entidades sobrenaturais.

A Ilha e sua importância para os Kaimbé: o coração da aldeia

A importância da “Ilha” em termos simbólicos talvez seja ainda maior do que sua relevância ecológica transformada em potencial agrícola. A disputa por áreas ecologicamente privilegiadas numa região semiárida e sujeita às intempéries das secas naturalmente faz sentido e não surpreende. A ocupação dos índios Kaimbé em sua forma corrente, na época da colonização portuguesa, não pode ser reconstituída completamente, no entanto, combinando-se dados da tradição oral, de alguns documentos sobre os índios e seus vizinhos, e de práticas territoriais de povos indígenas conhecidos na literatura antropológica, sabe-se que, seguramente, essa ocupação incluía uma região grande e que sua sobrevivência abrangia uma combinação de práticas econômicas em regiões ecológicas diversificadas: várias áreas de brejo (inclusive Caimbé) para moradia e horticultura, e áreas de caça e coleta no restante das planícies, nos outros vales (inclusive Massacará) e nos tabuleiros, com moradias temporárias para expedições de maior porte.

A instalação da missão e a consequente diminuição do território começaram a afetar o modo e as práticas de ocupação da região. Primeiro, outras áreas privilegiadas ficaram fora da área indígena e o local Caimbé foi abandonado. Isso implicou restringir à área da Ilha o tipo de terra preferencial para moradia

e roças de horticulturas. Apesar de a aldeia em si ter sido posicionada no morro da igreja, na “rua velha” acima, todos os documentos posteriores apontam uma ocupação maior, com moradia, roça e trabalho de horticultura na área da Ilha, incluindo a fonte de água e a área brejada. Em outras palavras, sua sobrevivência, segundo seus próprios modos de reprodução física, cultural e social, concentrou-se cada vez mais nessa parte do seu território. Não por acaso, houve ao longo da história pedidos reiterados das lideranças indígenas para a emissão de documentos comprobatórios da légua em quadra, e de sua adequada e correta demarcação, uma vez que essa medida incluía a Ilha em seu raio de uma légua a oeste, a nordeste e a norte (o quadrante noroeste do octógono). Com efeito, diversas evidências demonstram como essa parte de seu território era e é fundamental para seu modo de ocupação da terra e sua reprodução física e sociocultural.

Ao potencial ecológico e agrícola da Ilha acrescentou-se um grande valor emocional e simbólico, sendo os índios realmente “índios de Massacará”. A expulsão sofrida no fim do século passado está gravada com fortes cores emocionais na tradição oral, tendo desarticulado boa parte de sua sobrevivência étnica. Houve perdas migratórias de gente que jamais ousou retornar, para não ter de sofrer num sistema interétnico de dominação (física, moral e social) ao qual os índios estavam submetidos forçosamente. Houve igualmente perda de autoestima, ao lado da expressão desenfreada de atos discriminatórios pelos não índios. Os índios mais velhos lamentaram a sorte de seus pais e avós, perguntando-se (e também às instâncias competentes operando na Terra Indígena) até quando perduraria essa situação de profunda injustiça e se ainda estariam vivos para vê-la reparada. Os mais novos, por sua vez, sentiam angústia em face da dificuldade de trabalhar numa área de terra boa, mas escassa, e das necessidades que muitas famílias passavam. Tudo se entrelaça para que a Ilha seja um local tanto de ecologia e potencial agrícola privilegiado quanto de profundo valor simbólico, com o sentimento de pertencimento que ultrapassa fatores estritamente econômicos, alcançando quer o bem-estar, quer a reprodução social e cultural. Nas palavras ouvidas de um dos caciques em 1997, “a Ilha é o coração da aldeia”, metáfora que alude, com bastante precisão, numa única palavra, ao seu valor simbólico, afetivo, ecológico e econômico.

Observação final: invisibilidade e contestação

Inicialmente, os Kaimbé são muito pouco visíveis na teia das relações estabelecidas com os povos indígenas no sertão. Hoje, os seus ancestrais – origem,

cultura, língua, etnia(s) – são, na realidade, invisíveis para nós. A dominação interétnica projetou a conversão ao catolicismo de todos os naturais da terra (na expressão de Caminha). A religião cristã, todavia, não se limita a uma visão e à relação com o sobrenatural. Ela implica uma cosmovisão e um sistema de regras e normas socioculturais. Dessa forma, a dominação interétnica exercida sobre as “nações” indígenas do tempo colonial se estende para a situação dos “índios” inseridos no colonialismo próprio ao tempo imperial, que violentamente tirou boa parte do território dos índios da região, confinou-os a uma pequena parcela e impôs a língua e a cultura dos agentes opressores. Como objetivo, a invisibilidade dos naturais da terra, sua assimilação. Assim, além da dissolução da cultura e da língua indígenas, houve a adoção da identidade do dominador, observando-se historicamente que os índios Kaimbé se tornaram um dos povos mais invisíveis no contexto da “invisibilização” imposta aos povos no Nordeste. Depois da abolição da aldeia, sobreveio a guerra de Canudos, e quase não sobrou ninguém para viver nas terras ancestrais. Índios persistentes, eles se adaptaram, à medida do possível, a viver em outras terras de sua antiga área, desfeita pelos regionais, que semble buscaram – por exemplo, destruindo os marcos de pedra – tornar a área coletiva indígena invisível para os próprios índios, os regionais, o Estado e a Lei.

De certa maneira, os Kaimbé antigos foram “invisibilizados” e incorporaram a noção de ser “caboclo”, mas sempre o tipo específico de “caboclo de Massacará”. Em contrapartida, jamais deixaram de ser “caboclos índios” e de almejavam ao menos o direito de retomar a exclusividade do uso de sua terra. Nos anos 1970, um cacique perguntou se os tabuleiros de Massacará não poderiam ser incluídos na proposta da terra a ser demarcada, contudo o resultado do processo da demarcação, que ele não chegou a ver em vida, não correspondeu ao que pretendia. Com forte oposição do estado da Bahia, a interpretação correta da légua em quadra acabou se convertendo numa disputa que atrasou as demarcações de Mirandela e de Massacará (Reesink, 1984, 1988). No fim, venceu o octógono, a légua para cada lado, como a rosa-dos-ventos. E, por incrível que pareça, esse desenho foi aplicado corretamente em Mirandela, mas não em Massacará, onde se reconheceu meia légua, ou seja, um quadrado de meia légua para cada lado. O restante foi reconhecido como ocupação imemorial, porém somente até os marcos mais recentes. Por conseguinte, excluíram marcos mais antigos e corretos, causando uma redução da área de mais de 12 mil hectares para pouco mais de 8 mil hectares! Um parecer meu contestando essa exclusão, enviado pela Associação Brasileira de Antropologia, de nada adiantou. Certamente, a luta Kiriri e os problemas em retirar quantidade muito maior de posseiros geraram uma visibilidade bem maior quanto à sua área. Nesses termos,

a parca visibilidade Kaimbé deve ter contribuído para esse acontecimento lastimável. O fato de a demarcação ter incluído o “coração” da aldeia satisfaz os índios, tão acostumados à invisibilidade de sua espoliação, a ponto de pouco reclamarem do erro crasso de que foram vítimas. Afinal, a TI inclui a terra mais importante, ecológica e simbolicamente. Depois da lentidão excruciante da Justiça, o que lhes pareceu importante foi terem finalmente retomado a Ilha e, bem recentemente, vencido a ação de perdas e danos. Com a retirada dos não índios dessa área, os Kaimbé de Massacará finalmente desfrutaram de uma paz inédita no que tange ao acesso a terra e, em termos gerais, a suas vidas. Contudo, e a despeito dessa tranquilidade, permanece a invisibilidade, para a sociedade brasileira, da sua última expropriação: já despojados de suas terras originais e até de seus tabuleiros, faltam agora 4 mil hectares da “carne do corpo” para que se unam ao “coração da aldeia” – “carne” amputada pela ação do estado da Bahia e pela ação pusilânime do órgão “protetor”. Espoliados pela história, um pouco mais de justiça histórica consistirá em tornar esse pedaço de “carne” novamente visível, restituindo-o ao “corpo” da aldeia.

Referências bibliográficas

ANÔNIMO

(1913) *Menologium van de Societeit van Jezus voor de Nederlandsche Provincie*. Leiden: G. F. Théonville.

BANKS, Marcus

(1996) *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London/New York: Routledge.

BARTH, Fredrik

(1969) “Introduction”. Em: BARTH, Fredrik (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of cultural difference*. Bergen: Universitetsforlaget.

POMPA, Cristina

(2003) *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuya” no Brasil colonial*. Bauru: Edusc.

REESINK, Edwin B.

(1977) “Olhos miúdos e olhos graúdos em Massacará”. Haia. Mimeo.

(1983) “Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste”, *Universitas*, n. 32.

- (1984) "A questão do território dos Kaimbé de Massacarã: um levantamento histórico", *Gente*, vol. 1, n. 1.
- (1988) "A questão do território dos Kiriri de Mirandela: um levantamento histórico", *Revista de Cultura*, vol. 1, n. 1.
- (1999) "O Gavião e a Arara: etno-histórias Kiriri". Em: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos & SILVA, Edson (orgs.). *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: Edufal.
- (2001) "Alteridades substanciais: apontamentos diversos sobre índios e negros". Trabalho apresentado no Congresso Internacional O Desafio da Diferença: Articulando Raça, Classe e Gênero. Salvador.
- (2002) "Raízes históricas: a jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no Nordeste". Em: MOTA, Clarice Novaes da & ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (orgs.). *As muitas faces da Jurema*. Recife: Bagaço.
- (2008) "Substantial identities in 'rural black communities in Brazil", *Vibrant*, vol. 5, n. 1.

SOUZA, Jorge Bruno Sales

- (1996) "Fazendo a diferença: um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacarã". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD

ESTÊVÃO MARTINS PALITOT

Etnografia de salvamento: Hohenthal Jr. no Nordeste do Brasil

Introdução

O presente artigo explora o trabalho do etnoarqueólogo norte-americano William Dalton Hohenthal Jr. no Nordeste do Brasil em meados do século xx. Nesse período, o Nordeste indígena do Brasil passava por um momento de reorganização étnica, com a mobilização de diversos grupos indígenas que buscavam o reconhecimento de seus territórios junto ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que, desde a década de 1920, vinha lentamente instalando uma rede de postos indígenas na região.

Apesar da mobilização indígena existente, pouquíssimos trabalhos acadêmicos haviam até então se debruçado sobre essas sociedades. Afora poucos registros históricos anteriores à presença do SPI, apenas a partir do contato dos grupos indígenas com essa agência esboçou-se uma escassa etnologia no Nordeste. Destacamos na década de 1930 os trabalhos de Estêvão Pinto (1935, 1938) e na de 1940 os estudos de Carlos Estêvão de Oliveira (1942) e de Robert Lowie (1946a, 1946b). Esses autores, assim como os folcloristas, percebiam os elementos culturais dessas populações como "sobrevivências" de uma vida indígena já profundamente transformada pelas frentes coloniais brasileiras. Às populações indígenas em si não restavam, portanto, outros rótulos senão os de caboclos, aculturados, misturados, remanescentes, sobreviventes etc.

Tais caracterizações obscureciam processos sociais mais complexos, por meio dos quais os índios da região buscavam manter sua sobrevivência como grupos e a manutenção de territórios próprios, sem se assimilarem às grandes unidades produtivas e às populações regionais, isto é, permanecendo como

grupos que se distinguíam da sociedade envolvente mediante laços identitários de origem indígena, constantemente atualizados por redes de parentesco e circuitos rituais translocais, que se desdobravam a partir das sedes das antigas aldeias missionárias (Arruti, 1995, 1999; Grünwald, 1999; Andrade, 2002a; Barbosa, 2003). Os estudos etnológicos da época, preocupados com classificações linguísticas e a reconstrução de padrões culturais aborígenes, não dedicavam atenção a esses grupos, que pareciam invisíveis e excessivamente misturados (física e culturalmente) à população regional.

É nesse contexto que Hohenthal Jr. chega ao Brasil para pesquisar os povos indígenas do vale do São Francisco, no início dos anos 1950. A perspectiva teórica que o orientou desenvolve-se no quadro de discussão da noção de *áreas culturais*, incentivada pelo organizador do *Handbook of South American Indians* (HSAI), o professor Julian Steward. Como Barretto Filho (1989: 7–9) já notou, a influência do organizador do HSAI sobre Hohenthal Jr. era mais do que teórica. Isso pode ser percebido nos contatos (escritos e pessoais) entre ele e outros antropólogos ligados ao mesmo grupo, como Robert Lowie,¹ Alfred Métraux² e Herbert Baldus.³ Devemos notar também os contatos de Hohenthal Jr. com os antropólogos Darcy Ribeiro⁴ e Eduardo

Galvão,⁵ então etnólogos do SPI, e com o diretor do mesmo órgão, José Maria da Gama Malcher.⁶ No entanto, como veremos adiante, Hohenthal Jr. adotava perspectiva singular dentro dessa corrente teórica.

Dois objetivos básicos norteiam este artigo: o primeiro é evidenciar, com base em documentos inéditos localizados nos arquivos do Museu do Índio, o contexto do trabalho de campo de Hohenthal Jr. no Nordeste brasileiro, pois nos artigos que escreveu essa dimensão é negligenciada; o segundo, destacar as conexões entre esse trabalho de campo e os textos posteriores, nos quais busca reconstituir o que seria uma *área cultural* do vale do São Francisco, a partir de dados históricos e etnográficos.

Para dar conta da passagem de Hohenthal Jr. pelo Nordeste indígena no início dos anos 1950, o presente artigo divide-se da seguinte maneira: 1) breve contexto de sua vida e formação intelectual; 2) seu interesse pelo Nordeste do Brasil e a perspectiva teórica que o orientava; 3) o contexto e o desenrolar do seu trabalho de campo, dando relevância aos elementos etnográficos destacados e/ou omitidos nos escritos posteriores; e 4) a coleção etnológica e arqueológica constituída a partir de seu *survey* no Nordeste do Brasil.

Hohenthal Jr., um etnoarqueólogo⁷

W. D. Hohenthal Jr. nasceu em Corning, Califórnia (Estados Unidos), em 1919. Filho de uma família de militares sueco-alemães, viveu sua juventude se movendo entre postos militares nos Estados Unidos e nas Filipinas. Segundo Karen Bruhns,⁸ sua colega na San Francisco State University, a introdução de

- 1 Robert Lowie era professor de antropologia na Universidade da Califórnia, em Berkeley, a mesma em que Hohenthal Jr. trabalhava, e participou ativamente do HSAI, tendo escrito várias seções do volume *The Marginal Tribes*, inclusive sobre os “Tapuya”, os “Tarairiú”, os “Cariri”, os “Jeicó” e os “Pancararú” (Barretto Filho, 1989: 7). Hohenthal Jr. agradece a Lowie por uma leitura crítica do seu artigo sobre os “Shucurú” (Hohenthal Jr., 1954: 93).
- 2 Alfred Métraux, à época da visita de Hohenthal Jr. ao Brasil, era chefe da seção de antropologia da Unesco e dirigia o projeto sobre relações raciais da instituição, cujo foco de análise era o Brasil. Anteriormente, Métraux publicara um livro sobre a religião dos Tupinambá (1928) e participara do HSAI com textos sobre os Tremembé e os Fulni-ô (Barretto Filho, 1989: 7). À frente, veremos que os contatos de Métraux com Hohenthal Jr. ocorreram em plena aldeia dos Fulni-ô.
- 3 Deve-se notar que Herbert Baldus, além de ter participado do HSAI, era, na época, professor da Escola Livre de Sociologia e Política, e diretor da *Revista do Museu Paulista*, na qual Hohenthal Jr. publicou seus três artigos feitos no Brasil (Barretto Filho, 1989: 7). No artigo sobre os “Shucurú”, Hohenthal Jr. (1954: 94–5) menciona ter consultado cartas pessoais de Nimuendajú a Baldus, e agradece ao último a cortesia.
- 4 Tendo estudado na Escola Livre de Sociologia e Política, Darcy Ribeiro foi orientado por Baldus e, depois de formado, tornou-se um dos primeiros etnólogos “orgânicos” do SPI. No início dos anos 1950, dedicou-se à criação do Museu do Índio, ocorrida em 1953 (Souza Lima, 2002: 170).

- 5 Eduardo Galvão teve sua formação ligada ao Museu Nacional e à Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, na qual defendeu seu ph.d. em 1952. No mesmo ano foi contratado para trabalhar no SPI. Juntamente com Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, esteve envolvido na institucionalização do Museu do Índio, no qual trabalhou até 1955 (Souza Lima, 2002: 170).
- 6 Malcher foi diretor do SPI entre 1950 e 1954, tendo sido um dos principais responsáveis pela vinda de Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira para o órgão, e encabeçou uma “reconversão” do indigenismo brasileiro nos anos 1950 (Souza Lima, 2002: 170).
- 7 As principais informações dessa parte foram colhidas em: www.sfsu.edu/~treganza/obit.htm, <http://www.sfsu.edu/~anthro/hohenthal.htm> e <http://ls.berkeley.edu/dept/anth/bam!dec98.pdf>.
- 8 Ver www.sfsu.edu/~treganza/obit.htm.

Hohenthal Jr. na antropologia decorreu de sua visita a grupos indígenas filipinos e dos meses de licença na China com seu pai, quando foram bombardeados pelos japoneses e escaparam de Xangai numa escuna costeira britânica protegida por siques armados em razão de piratas.

Ainda segundo Bruhns, quando Hohenthal Jr. começou o ensino médio, seu pai foi transferido para o Rio de Janeiro; por ter frequentado uma escola brasileira e se tornado fluente em português, acabou anos mais tarde servindo como instrutor numa missão militar norte-americana no Brasil (1945–1947). Além disso, a fluência em português facilitaria sua pesquisa antropológica no Nordeste do Brasil entre 1951 e 1952.

Antes dessas estadas acadêmicas no Brasil, Hohenthal Jr. frequentou por um ano uma escola americana de nível médio, a fim de entrar para a Universidade da Califórnia, em Berkeley, pela qual, entre 1938 e 1941, esteve engajado no periódico trabalho de campo arqueológico em Nevada, no sul da Califórnia, Estados Unidos, e na baixa Califórnia, no México. De fato, foi nesse período em Berkeley que Hohenthal Jr. foi introduzido à arqueologia da baixa Califórnia e da Califórnia pelo colega estudante Adan Treganza. Em 1941, Hohenthal Jr. recebeu o grau de bacharel em antropologia e imediatamente depois foi convocado para o serviço militar obrigatório no exército dos Estados Unidos. Serviu, entre 1941 e 1947, no Alasca, nas ilhas Aleutas, na cena de guerra europeia e, por fim, no Brasil, tendo recebido as patentes de segundo-tenente, primeiro-tenente, capitão, major e tenente-coronel.

Em seguida, Hohenthal Jr. voltou a Berkeley, onde, entre 1947 e 1950, foi estudante da pós-graduação na Universidade da Califórnia. Ai, logo foi chamado por Robert Lowie para traduzir um manuscrito de Curt Nimuendajú, publicado posteriormente como “The Tukuna”. Entre 1948 e 1949, engajou-se na etnografia de campo e no reconhecimento arqueológico da baixa Califórnia, aonde retornou em 1949 e 1951, resultando daí a publicação póstuma pela Ballena Press de sua monografia sobre os Tipai (2001), bem como um artigo acerca da etnoarqueologia (1950). Entre 1948 e 1950 foi professor assistente de antropologia na Universidade da Califórnia e, em 1950 e 1951, pesquisador assistente da mesma universidade. Destacamos ainda o fato de Hohenthal Jr. ter cursado, durante a pós-graduação, a disciplina “Problemas em cultura e história no Nordeste do Brasil”, com seu orientador, o arqueólogo (especialista nos Andes) J. H. Rowe. Em 1951, defendeu a tese de doutorado “The Concept of Cultural Marginality and Native Agriculture in South America”.

Após receber seu ph.D., Hohenthal Jr. tornou-se *research associate in Anthropology* da Universidade da Califórnia e rumou para o Nordeste do Brasil

com o intuito de fazer uma *etnografia de salvamento* [*salvage ethnography*] entre vários grupos indígenas. No retorno aos Estados Unidos, foi lecionar na San Francisco State University (SFSU) em 1953. Embora depois disso não tenha mais feito trabalhos de campo, publicou artigos em inglês e português sobre os tópicos de suas pesquisas em etnografia, arqueologia e cultura material no Brasil, nos Estados Unidos e no México. Hohenthal Jr. foi ainda chefe do departamento de antropologia da SFSU até uma greve ocorrida em 1960, quando retornou ao Brasil para lecionar.⁹ Depois, ensinou por curto período na Universidade do Alasca. Voltou à SFSU em 1970, na qual permaneceu até sua aposentadoria, como professor emérito em antropologia, em 1983. Em seguida, foi morar em Pouso, Washington, para ficar perto de seu filho Hans, trabalhar na finalização de sua monografia sobre os Tipai e escrever sua autobiografia, processo durante o qual teve um colapso fatal, em sua mesa de trabalho, em 20 de setembro de 1998. A Hohenthal Jr. Gallery, no Treganza Anthropology Museum, na SFSU, assim foi nomeada em sua honra.¹⁰ Nessa galeria, entretanto, encontramos apenas raríssimas peças etnológicas de indígenas brasileiros da região Norte; na exposição em sua homenagem, as peças do Alasca eram o destaque.

A perspectiva teórica de Hohenthal Jr.

Sob orientação do arqueólogo John Howland Rowe, Hohenthal Jr. se debruçou, em sua pesquisa de doutorado, sobre uma revisão crítica da noção de “marginalidade cultural”, tal como desenvolvida por Cooper (1924, 1941, 1942a, 1942b, citado por Hohenthal Jr., 1951) e depois por Steward (1946, 1947, 1949, citado por Hohenthal Jr., 1951), pela relevância dedicada a esse conceito nas reconstruções da cultura indígena sul-americana. Sua crítica às classificações estabelecidas para os “marginais” parte, sobretudo, de suposições levantadas por esses autores que entram em conflito com certas evidências etnográficas e etnológicas, e da noção de que os povos “marginais” são sobrevivências (“*traiants*” em Cooper, 1941) de um padrão cultural americano arcaico. Por fim, Hohenthal Jr.

9 Os obituários de Hohenthal Jr. são imprecisos quanto à duração de sua atuação como professor visitante no Brasil; se em 1962 e 1963, ou até fins da década de 1960. Ainda não conseguimos informações a respeito do local exato onde Hohenthal Jr. teria permanecido como professor no Brasil.

10 Treganza Anthropology Museum. 1600, Holloway Avenue, San Francisco, CA 94132.

sustenta que os povos “marginais” não são homogêneos e que a difusão nem sempre é unilateral, não havendo um sentido único para se pensar os “marginais” sul-americanos.¹¹ Haveria, para ele, um amplo leque de variabilidade cultural dentro do que se denominava “marginais”.

Embora percebendo os avanços de Steward com relação a Cooper no que diz respeito ao emprego da noção de “marginalidade cultural” (1949), Hohenthal Jr. nota que no primeiro ainda sobressaía uma análise tipológica evolucionista e classificatória (tipologia de culturas, instituições e padrões que deveriam ser arrançados do mais simples ao mais complexo). Para ele, tais tipologias representam abstrações que desconsideram particularidades locais, ao isolar e comparar similaridades (Hohenthal Jr., 1951: 35). De fato, Hohenthal Jr. critica a ideia de que a cultura “marginal” é mais simples do que aquela com a qual é comparada. Censura ainda a semelhança entre os “tipos de cultura” de Steward e as “áreas de cultura” de Wissler (1917, citado por Hohenthal Jr., 1951). Com efeito, Hohenthal Jr. concorda com a insatisfação de Kroeber (1939, citado por Hohenthal Jr., 1951) quanto ao conceito de “área cultural”. Tratava-se de um conceito ambíguo, pois propiciava que se desse ênfase a áreas geográficas, quando os conteúdos culturais é que deviam ser considerados, devendo o termo, segundo Kroeber, ser direcionado ao tipo (ou crescimento) de *cultura regionalmente individualizado*.

Assim, para Hohenthal Jr., as culturas deviam ser averiguadas nos contextos dos grupos sociais de que emergiam. Ele compreende a cultura como a “totalidade da tradição social”, que inclui “todas as aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade humana, em contraste com os traços biológicos”, obtidos hereditariamente. Existem diferentes culturas, e uma cultura se refere à tradição de um grupo social que marca sua diferença com relação a outros grupos devido à convenção social. Logo, “cultura” é o “produto de um grupo social particular e, além disso, distintiva em variáveis graus quando comparada com os produtos culturais de outros grupos sociais” (1951: 1). É por esse motivo, por exemplo, que, ao refletir sobre os indígenas do interior do Brasil, afirma que o critério utilizado por Cooper ou Steward para a classificação de tribos marginais segundo a presença ou ausência de agricultura, cerâmica e outros elementos era inadequado, pois percebe que esses traços variam consideravelmente em termos quantitativos e qualitativos em cada grupo analisado empiricamente.

11 Hohenthal Jr. atribui ao pensamento de Cooper postura semelhante à dos círculos culturais de Graebner ou Schmidt.

Hohenthal Jr. mantinha, portanto, uma percepção das etnias nativas à luz de uma perspectiva que focalizava a substância cultural de grupos indígenas específicos, e apesar do trabalho crítico de sua tese de doutorado, não deixou de lançar mão da ideia de *sobrevivências* na continuação de seu trabalho no Brasil. Entre 1951 e 1952, com uma bolsa para pesquisa de campo do Social Science Research Council, de Washington, realizou um “survey etnográfico das tribos indígenas sobreviventes da região do Baixo Rio São Francisco” (1954: 93, nota 1). Como apontou Melatti:

uma das maneiras de estudar os índios em contato com os civilizados há tanto tempo e modificados pela concentração de etnias diversas em aldeamentos missionários, pelo intercasamento entre elas e também com brancos e negros, foi concentrar-se na procura dos aspectos culturais que ainda teriam sobrevivido, bem como sua combinação com outros, de diferentes origens (www.geocities.com/rainforest/jungle/6885/ias-i/txne.htm).

Foi justamente essa a orientação de Hohenthal Jr., que se propôs a uma *etnografia de salvamento* na região em questão – embora com *esta* ele tenha se imobilizado tentando *salvar* o que ainda existia de indígena entre os mestiços e apontando a reconstrução de culturas indígenas anteriores ao contato. Sua ideia de *etnografia de salvamento* aparece em dois dos textos posteriores como um procedimento por intermédio do qual poderiam ser superadas as condições de mestiçagem e aculturação; a partir daí, “combinando os resultados de tal pesquisa de campo com documentação histórica, nós podemos obter uma reconstrução suficientemente próxima do que era o padrão aborígine para algumas das antigas tribos ‘Tapuya’ do nordeste do Brasil, sobre as quais, pouco é conhecido no momento” (1954: 94). Este método lhe foi inspirado pela ideia de uma “etnologia de salvamento [*salvage ethnology*] que dr. Alfred Métraux chamou certa vez de ‘arqueologia da mente’” (1960: 77). Reconhecendo os limites de uma perspectiva assim construída, afirma, por fim, que “o quão preciso é este processo, nós não temos nenhum real modo de saber, é claro. Mas até que alguma pesquisa arqueológica extensa seja feita no Vale, estamos obrigados a recorrer a esta técnica, além do uso de documentos históricos” (1960: 77).

Ao adotar essa perspectiva, Hohenthal Jr. deixou de lado os nexos contemporâneos das identidades sociais dos povos que visitava, entendendo-os, enfim, como resíduos, restos, remanescentes. Em contrapartida, sua riquíssima pesquisa (e a curiosa relação com o meio indigenista) revela a existência de grupos indígenas que só mais tarde passariam a ser reconhecidos, bem

como expõe valiosas informações sobre aspectos culturais de outros tantos grupos assistidos ou não pelo SPI na época, entre os quais esteve também presente realizando trabalhos etnológicos e etnoarqueológicos.

Notas etnográficas sobre a 4ª Inspetoria Regional (IR-4)

Entre os anos de 1951 e 1952, Hohenthal Jr. percorreu o vale do rio São Francisco, visitando os grupos indígenas existentes na região. Sua principal finalidade era fazer um levantamento etnológico dos *remanescentes* indígenas que habitavam o interior do Nordeste, identificados provisoriamente como “Tapuias” e diferenciados dos grupos Jê do cerrado e dos Tupi do litoral atlântico.¹² Ao utilizar esse termo anacrônico (“Tapuias”), com aspas, pretendia ressaltar o parco conhecimento que se tinha dos grupos dessa região, além da impossibilidade de classificá-los segundo o esquema evolucionista das áreas culturais e grupos marginais.

Concentrando-se nas regiões do baixo e submédio São Francisco, Hohenthal Jr. percorreu as *tribos* indígenas dos estados de Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia – no último caso, apenas os grupos das margens do rio. Essa região correspondia ao núcleo da área de atuação da 4ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios, a IR-4, sediada no Recife e administrada por Raimundo Dantas Carneiro.

Nesse período, a IR-4 estendia-se pelos estados da Paraíba, de Pernambuco, de Alagoas, da Bahia e de Minas Gerais, nos quais tinha sob sua jurisdição 11 postos indígenas: Posto Indígena de Nacionalização Nísia Brasileira, na Baía da Traição (Mamanguape/PB); Posto Indígena de Nacionalização Pancarus, no Brejo dos Padres (Tacaratu/PE); Posto Indígena de Nacionalização General Dantas Barreto, em Águas Belas/PE; Posto Indígena de Tratamento Rodelas, em Rodelas/BA; Posto Indígena de Tratamento Padre Alfredo Dâmaso, em Porto Real do Colégio/AL; Posto Indígena de Tratamento Aticum, na Serra do Umã (Floresta/PE); Posto Indígena de Tratamento Cariri, em Mirandela (Ribeira do Pombal/BA); Posto Indígena de Tratamento Paraguaçu e Posto Indígena de Criação Caramuru, ambos em Itabuna/BA; Posto Indígena de Nacionalização Engenheiro Mariano de Oliveira (Teófilo Otoni/MG) e Posto

12 As palavras grafadas em itálico dizem respeito aos termos utilizados por Hohenthal Jr. em seus escritos. Optamos também manter a grafia dos etnônimos da maneira como ele as utilizou em seu relatório de 1952.

Indígena de Nacionalização Guido Marlière (Aimorés/MG). Nesse mesmo ano foi criado ainda o Posto Indígena de Tratamento Irineu dos Santos, na Fazenda Canto (Palmeira dos Índios/AL) (Peres, 2004: 79–81, nota 60).

No início de agosto de 1951, o antropólogo e sua esposa chegaram ao Recife, sede da IR-4, lá permanecendo cerca de três meses. Sua vinda para o Recife foi acompanhada de um ofício do diretor do SPI para o chefe da IR-4, que recomendava que lhe fosse prestada toda a ajuda necessária.¹³ Nesse período, Hohenthal Jr. dedicou-se a pesquisas nos arquivos e bibliotecas e aos contatos com a chefia da IR-4. No mês de outubro visitou os índios “Shucurú” na serra do Arorobá, não atendidos por nenhum posto indígena. Foi acompanhado por um guia “Shucurú”, do *sib japitú*, empregado nessa mesma inspetoria (Hohenthal Jr., 1954: 95). Atendendo a um pedido do chefe da IR-4, elaborou um relatório sobre esse grupo em 16 de outubro de 1951.¹⁴

Em fins de outubro, Hohenthal Jr. seguiu para o Posto Dantas Barreto, em Águas Belas. Lá ficou quatro meses, acompanhado da esposa. Durante sua estada em Águas Belas, Hohenthal Jr. recebeu, durante uma semana, a visita de Alfred Métraux, então “chefe da seção de antropologia da Unesco em Paris”.¹⁵ No mês de janeiro de 1952, aproveitando a reunião de diversos grupos indígenas (“Shocó” e “Natu”) de Alagoas e Sergipe para o ritual do Ouricuri em Porto Real do Colégio/AL, deslocou-se para o Posto Alfredo Dâmaso, acompanhado de um guia “Fulniô”, Lourenço Correia de Amorim.¹⁶ De Colégio,

13 Ofício de José Maria da Gama Malcher, diretor do SPI, Rio de Janeiro para o chefe da 4ª. Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios. 7/8/1951. SEDOC, microfilme 182, fotograma 265. Agradecemos ao historiador Edson Silva (UFPE) a indicação desse microfilme, que não havíamos localizado nos arquivos do Museu do Índio.

14 Esse relatório não foi localizado por nós nos arquivos do Museu do Índio. O historiador Edson Silva também não o localizou. Concordamos com ele, quando afirmou, em comunicação pessoal, que provavelmente o teor do relatório é o mesmo do artigo publicado por Hohenthal Jr. em 1954 na *Revista do Museu Paulista*.

15 De acordo com Marcos Chor Maio, em 1951 Alfred Métraux encabeçava o Projeto Unesco de Relações Raciais e veio ao Brasil para tratar da inclusão do Recife e do então Instituto Joaquim Nabuco no conjunto do projeto (2004: 158).

16 Ao final do relatório, Hohenthal Jr. faz um interessante pedido ao diretor do SPI: que arranjassem um emprego para Lourenço Correia, pois este era “honesto, sóbrio, trabalhador, fiel e de bons costumes, apesar de analfabeto”. Lourenço Correia, “casado e com família”, estaria sofrendo perseguições infundadas dos outros “Fulniô”, pois estes suspeitavam que pudesse ter revelado segredos do Ouricuri ao pesquisador. Hohenthal Jr. tinha levado Lourenço até o Recife em busca de um emprego em algum posto da IR-4, mas não havia vagas.

seguiram de trem até Palmeira dos Índios, onde havia grupos de índios “Wakóna” e “Shucurú” na serra da Cafurna, localizada atrás da cidade. Não havia posto indígena na localidade, mas um inspetor do SPI, Iridiano de Oliveira, estivera na região no ano anterior, verificando as condições para que se instalasse um deles.¹⁷

Sempre acompanhado por Lourenço Correia, retornou de Palmeira dos Índios a Águas Belas, de onde saiu em princípios de março para o Posto Pancarus, em Tacaratu/PE. Ainda no mês de março, foi até o Posto Rodelas, no qual viviam os “Tushá”, no lado baiano do rio São Francisco, aí permanecendo até meados de abril. Deixando Rodelas, atravessou o rio de canoa e arranhou “um cavalo para a jornada de 12 léguas a Serra da Cacaria”, em Pernambuco, onde encontrou os índios “Pacarais”. De lá, passou pela serra de Arapuá, habitada por índios do mesmo grupo, e chegou até o Posto Aticum, na serra do Umã (ou “Huamués”). Do Posto Aticum, voltou “com grandes dificuldades de transporte a Águas Belas e daí para Recife”. Em 14 de julho de 1952 encaminhou um relatório dessas atividades para José Maria da Gama Malcher, diretor do SPI no Rio de Janeiro.

Essa viagem, classificada pelo próprio como “uma grande experiência que resultará em novas informações quanto aos remanescentes dos índios que existem quase esquecidos no alto sertão e no agreste”, foi a principal fonte de dados para os trabalhos publicados em seguida (Hohenthal Jr., 1954, 1960a, 1960b). Tais trabalhos e os relatórios enviados ao SPI constituíram o *corpus* documental básico com o qual trabalhamos na redação deste artigo. Faz-se necessário que os discriminemos, antes de abordar o conteúdo de nossas análises.

1. Relatório de viagem aos índios da IR-4, pelo dr. William D. Hohenthal Jr. no ano de 1952¹⁸ – constitui o material principal a partir do qual retiramos as informações etnográficas. O Relatório foi redigido com data de 14 de julho

Comentou ainda que Max Boudin, linguista do SPI, pesquisador da língua dos “Fulniô”, deveria conhecer Lourenço e dar-lhe boas recomendações (Relatório de viagem aos índios da IR-4. SEDOC/MI. MF 379, ft. 821). Estêvão Pinto comenta que Lourenço Correia foi um dos três principais informantes de Geraldo Lapenda na pesquisa linguística que este desenvolveu entre os “Fulniô” em 1953 (1956: 4).

- 17 Posteriormente, ainda no ano de 1952, o SPI adquiriu a Fazenda Canto para instalar o posto indígena. Ver Martins (1999: 198).
- 18 Relatório de viagem aos índios da IR-4 pelo dr. William D. Hohenthal Jr. no ano de 1952. SEDOC/MI, microfilme 379, fts. 798–821.

de 1952, em papel timbrado do departamento de antropologia da Universidade da Califórnia, e encaminhado diretamente a José Maria da Gama Malcher, então diretor do SPI. Escrito num tom diferente dos textos publicados posteriormente, o Relatório para o SPI tinha a preocupação de apresentar as observações sobre os postos e grupos indígenas visitados, não pretendendo “tratar de conclusões estritamente etnológicas”. Podemos perceber que a ideia de etnografia utilizada por Hohenthal Jr. era apenas a de uma técnica, não sendo problematizada como momento fundamental no trabalho antropológico. Distingue informações de campo e reflexão etnológica, de modo que os textos publicados quase não trazem dados sobre as condições do trabalho de campo. No Relatório para o SPI, encontramos detalhes da viagem e o esboço de algumas questões que se apresentarão nos textos teóricos (a mestiçagem e os rituais, por exemplo). Considerações sobre os postos indígenas, todavia, só aparecem no Relatório.

2. “Notes on the Shucurú Indians of Serra Ararobá, Pernambuco, Brasil” – artigo publicado, em inglês, na *Revista do Museu Paulista* (1954). Primeiro trabalho publicado após a viagem, traça um quadro etnográfico clássico sobre os “Shucurú”, no qual considera separadamente o etnônimo do grupo, a história da tribo, língua, território, vizinhança, arqueologia, tradições, cultura material, manufaturas, organização social, ciclo de vida e religião, atentando, enfim, para os conteúdos substantivos de cultura, e tentando supor, principalmente quanto à esfera ritual, a condição dessa cultura antes da aculturação, num período aborígene prévio. Parece que há um esforço para se delinear um modelo analítico para os índios da região, apesar de Hohenthal Jr. considerar os “Fulniô” os que mais conservaram características de sua cultura ancestral. Possivelmente, a publicação desse trabalho serviu de justificativa para a instalação do posto do SPI entre os Xucuru no mesmo ano de 1954 – é o que podemos presumir pelo envio de um relatório específico sobre esse grupo, ainda em 1951, ao SPI.¹⁹

3. “As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco” e “The general characteristics of Indian cultures in the Rio São Francisco Valley” – artigos publicados no número 12 da *Revista do Museu Paulista* (1960a, 1960b). Os dois são complementares e tratam de temáticas como história, filiação linguística, rituais,

- 19 A esse respeito, ver o comentário de Silva de que “a pesquisa entre os índios na Serra do Ororubá foi apoiada desde o início pela chefia da IR-4, pois era esperada pela seção regional a elaboração de um Relatório que viesse justificar, apesar dos argumentos contrários [...], a necessidade da instalação de um posto do SPI naquela localidade” (2008: 62).

mestiçagem e situação de alguns dos grupos investigados. Questões teórico-metodológicas – como a declaração acerca da execução de uma *salvage ethnography* e uma *archaeology of the mind* – aparecem apenas no texto em inglês; já haviam surgido no texto sobre os “Shucurú”. Esses dois artigos são a condensação das informações etnológicas de Hohenthal Jr. sobre a região, nos quais omite ou menciona, *en passant*, as informações sobre o contexto mais geral de sua visita aos postos indígenas e aos grupos não atendidos. O primeiro artigo é precedido de uma ampla revisão historiográfica, na qual esboça a distribuição dos grupos indígenas no vale do São Francisco nos séculos XVII e XVIII.

Situação dos postos indígenas, comportamento dos agentes e administração das verbas

Nos ensaios escritos após sua visita ao Nordeste (1954, 1960), Hohenthal Jr. trata de assuntos “estritamente etnológicos”, reservando comentários sobre a situação dos postos indígenas sob a jurisdição da IR-4 para o relatório encaminhado à diretoria do SPI, em 1952, atendendo a pedidos de Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e do próprio diretor, José Maria da Gama Malcher.

No Relatório, encontramos observações sobre os postos indígenas visitados por Hohenthal Jr. Seus comentários mais longos são sobre os postos de Águas Belas, Colégio, Brejo dos Padres e Rodelas. Percebe-se, com clareza, demora maior na descrição do posto de Águas Belas, uma vez que este era o mais antigo da região e o que mais recebia recursos do SPI. Podemos, além disso, dividir o relato em três eixos principais: a) situação física dos postos, salubridade, produção, estado dos prédios; b) personalidade dos agentes, transferências dos mesmos e joguetes políticos; e c) administração das verbas.

Antes de proceder às observações, Hohenthal Jr. tece um pequeno preâmbulo de modo a se eximir de possíveis alegações de que estivesse fazendo acusações pessoais contra os agentes responsáveis pelos postos indígenas e pela própria Inspetoria Regional. Assim, afirma: “faço essas observações desapassionadamente. Peço somente que sejam tratadas, como sendo confidenciais, porque não quero prejudicar ou embaraçar qualquer funcionário do SPI. É inevitável, num Relatório deste gênero, que personalidades sejam discutidas”.²⁰

O tom geral das observações de Hohenthal Jr. sobre a situação física dos postos indígenas instalados é de desaprovação, principalmente quanto a localização espacial, salubridade e estado dos prédios. “Minha franca opinião é que os funcionários do SPI responsáveis para a seleção dos sítios dos postos

indígenas parecem ter a mania de escolher os lugares mais chatos possíveis”.²¹ O Posto Padre Alfredo Dâmaso, em Porto Real do Colégio, recebia nuvens de poeira todos os dias, trazidas pelo vento; o “Posto Aticuns”, na serra do Umã, ficava num lugar castigado pelas secas;²² no posto de Águas Belas o teto do edifício principal ameaçava cair.²³

Todos os postos, à exceção do Posto Indígena de Nacinalização Pancarus, no Brejo dos Padres, são descritos sob a mesma ótica alarmada quanto ao descaso da administração e dos próprios índios. Tal opinião abrange as situações de produção econômica dos postos, referindo-se a desperdícios, terras incultas e equipamentos carcomidos ou negociados indevidamente com poderosos locais.²⁴

A personalidade e os procedimentos dos agentes do SPI também são comentados, recebendo avaliação severa em alguns casos e indulgente e laudatória em outros. Menciona diversas falas de índios sobre os chefes dos postos. Os “Shocó” acusavam seu agente de lhes roubar verbas; Hohenthal Jr. diz ser “um costume da região, o esporte predileto dos indígenas em qualquer posto”. Comenta, ainda sobre os “Shocó”, que “certos elementos da aldeia que ficam bronzeados de cachaça” chegam a ameaçar a vida do agente, que não anda armado e, portanto, solicita intervenção policial para conter os ânimos. Hohenthal Jr. afirma que não havia outra maneira de tratar “maníacos borrachos com faca peixeira na mão” e que não invejava “a vida do funcionário nesse posto miserável”.²⁵ Já os índios “Tushá” temiam o agente do Posto de Rodelas, que parecia sofrer de “depressão nervosa”. Declara igualmente que, “algum tempo antes” de sua chegada, “houve um tiroteio no posto, por ocasião de um baile indígena”, durante o qual o agente “teve que dar tiros em defesa própria”, atingindo o “Neo-brasileiro” com o qual tinha desavenças, um índio e duas índias.²⁶ Quanto aos agentes dos postos “Pancarus”, “Aticuns” e de Águas Belas, Hohenthal Jr. tece comentários mais elogiosos sobre a capacidade de trabalho e de suportar condições psicológicas desgastantes

20 Relatório de viagem aos índios da IR-4. SEDOC/MI. MF 379, ft. 801.

21 Ibid., ft. 808.

22 Ibid., ft. 814.

23 Ibid., ft. 804.

24 Ibid., fts. 803–805.

25 Ibid., ft. 809.

26 Ibid., fts. 812–813.

no contato com os índios e os arrendatários das terras, principalmente os de Águas Belas.²⁷

Esses agentes, bons ou ruins, recebiam poucos salários e eram sempre transferidos de um posto a outro, até mesmo fora da IR-4. Durante sua estada em Águas Belas, o agente do posto foi substituído por um descendente "Fulniô", bem relacionado na aldeia e na cidade, e já funcionário de carreira do SPI.²⁸

A administração das verbas é outro assunto tratado por Hohenthal Jr., que observou atrasos constantes na liberação de recursos e pagamentos, e endividamentos dos postos e dos empregados.²⁹ A destinação de 20% dos arrendamentos dos lotes dos índios em Águas Belas para o posto indígena e o SPI era vista com muito rancor pelos "Fulniô".³⁰

Mestiçagem e aculturação

Uma das impressões mais fortes deixadas pela leitura dos textos de Hohenthal Jr. é a de sua insatisfação com a mestiçagem e as trocas culturais existentes nos grupos visitados, embora aponte a persistência de elementos culturais próprios a esses grupos que permitiam um estudo sistemático.

Estes indivíduos, que reivindicam ser "índios puros", evidenciam em sua maior parte uma mistura racial continuada e de longo tempo com membros das raças primárias caucasoide e negroide. Excetuando-se uma escassa e linguisticamente suspeita lista de palavras nativas, em geral os idiomas aborígenes estão irreparavelmente perdidos. Não obstante, apesar do fato que essas pessoas foram em grande parte aculturadas a modos neo-brasileiros, uma quantidade surpreendente de tradição aborígene persiste devido a inércia cultural e conservantismo. Por causa disto, nós pudemos reconstruir as culturas aborígenes do passado em parte por um processo de etnologia de salvamento que o dr. Alfred Métraux chamou uma vez de "arqueologia da mente". O quão preciso seria este processo, nós não temos nenhum meio real de saber, é claro. Mas até alguma pesquisa arqueológica extensa ser realizada no Vale [do São Francisco], somos obrigados a recorrer a essa técnica em conjunto com o uso de documentos históricos (1960: 77).

27 Ibid., fts. 800, 806, 810, 817.

28 Ibid., fts. 800, 805-806.

29 Ibid., fts. 803-804, 818-821.

30 Ibid., fts. 803-804.

Esse trecho, publicado em 1960, condensa observações particulares feitas sobre alguns dos grupos visitados e tratados separadamente no Relatório de 1952. Vejamos algumas das observações de Hohenthal Jr. sobre esses grupos. Inicialmente, os "Shucurú da Serra do Arorobá":

Devido a dois séculos ou mais de miscigenação e influência cultural alheia, os remanescentes dos Shucurú hoje em dia são, de grande parte, mestiços, e somente guardam uma vaga lembrança da sua antiga cultura [...] Como muitos outros grupos da região nordestina, descendentes das antigas tribos, talvez uma designação melhor para os Shucurú atual seria "Afro-índios", pois a influência negra na sua raça e na sua cultura era e é forte.³¹

A mestiçagem é tida por Hohenthal Jr. como um elemento desabonador dos grupos indígenas. No caso dos índios de Porto Real do Colégio/AL (chamados por ele de "Shocó"), as considerações sobre a miscigenação encaminham-se para avaliações de fundo moral, e Hohenthal Jr. chega a qualificar os índios quase como uma fraude, sem levar em conta os critérios nativos para a definição do grupo, por exemplo, o ritual do Ouricuri.³²

Essa gente não fala a língua indígena e de fato foi difícil obter uns poucos vocábulos, todos de valor suspeito. Ainda guardam algumas tradições e costumes, mas muito menos do que os Fulniô. [...] A maior parte é de mestiços, curibocas e mulatos. Também há brancos louros com olhos claros que declaram que são "índios". Declaração ridícula. Essa gente da aldeia em grande parte compõe o elemento desprezado da cidade de Colégio e, em contraste, várias vezes vi indivíduos nas ruas com feições clássicas do índio mongoloide com que entrei em conversação, indagando assim se eram índios e se pertenciam a aldeias. Estes negaram calorosamente que eram, preferindo não ser confundidos com aquela "canalha do posto", mas ao meu ver eram índios sem dúvida. A explicação é esta: antes de o sr. Cícero Cavalcanti chegar, os descendentes dos Shocó moraram na cidade de Colégio indiscriminadamente com os Neo-brasileiros e, como estes, ocupando-se na manufatura de louça de barro e na pesca. Não havia diferença alguma entre os dois elementos quanto a sua vida e ocupação. Uma vez estabelecido o posto, porém, os primeiros indivíduos

31 Ibid., ft. 800.

32 Sobre o ritual do Ouricuri e a identidade dos Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio, ver Mota (1996: 267-96).

que tomaram vantagem dessa oferta de um governo benevolente foram os preguiçosos, lerdos, bebedores e desordeiros. O elemento decente entre os descendentes dos Shocó (e muitas vezes mais “puros” representantes da sua raça) afastaram-se por orgulho. Se bem que gozei boas relações entre os Shocó, com toda honestidade devo chamar atenção a este fato. Até meu companheiro Fulniô achou que os Shocó da aldeia eram “estúpidos”.³³

Seguindo esse raciocínio, elabora conclusões de ordem prática sobre a validade da instalação de um posto indígena em Colégio:

Pessoalmente não compreendo por que um posto foi estabelecido aqui. Além disso acho que foi um grande erro colocar o posto onde está agora, numa favela da cidade. Os Shocó do posto ocupam uma extensão de uma travessa e a gente mais baixa da cidade mora no resto da mesma. Se não fosse informado, nunca poderia determinar onde começava a favela ou a aldeia, pois parecem iguais não somente as choças, mas também a gente (muito negros e brancos bancando ser índio) e a sua miséria econômica.³⁴

Tal opinião se repete quanto aos grupos “Wakóna” e “Shucurú” de Palmeira dos Índios, onde, afirma, não havia necessidade de garantir Terras Indígenas para os dois povos.

Se o SPI quisesse, poderia garantir lotes de terra a estes índios, mas do que eu observei e ouvi, eles não estão perseguidos pelos latifundiários da vizinhança mais do que qualquer outro indivíduo pobre e humilde da região. Isto é um problema nacional e não só um que cabe ao SPI resolver. Todo o interior do Nordeste é pobre, e os latifundiários comumente exploram os agricultores, sejam índios ou não. Não é nada novo.³⁵

Essa visão se coaduna com a de alguns funcionários do SPI em suas primeiras visitas aos grupos indígenas da região, na década de 1920. Exemplo marcante é o de Dagoberto de Castro e Silva, que, ao visitar os Potiguara da Baía da Traição/PB em 1923, afirmou que melhor faria o SPI se lhes destinasse terras como se fossem trabalhadores nacionais e não índios (Peres, 2004: 57; Palitot, 2005: 45).

33 Relatório de viagem aos índios da IR-4. SEDOC/MI. MF 379, fts. 807-808.

34 Ibid., ft. 808.

35 Ibid., fts. 809-810.

No artigo publicado sobre os “Shucurú”, Hohenthal Jr. comenta ainda os critérios de atribuição racial entre grupos relacionados, como o caso dos “Paratió”:

Os Shucurú chamam estes Paratió de “índios pretos” ou “índios macunha”. Descendentes desses denominados “índios pretos” foram encontrados na Serra de Ararobá, e se pareciam muito com os descendentes dos Shucurú. Enquanto quase todos estes índios apresentem clara evidência de mistura racial, os indivíduos Paratió não aparentam ser mais negroides que os outros da região, contudo a pele deles era um bocado mais escura que a dos Shucurú. Isto não era devido apenas aos efeitos da exposição ao sol e ao vento, como pôde ser determinado quando um indivíduo removeu a camisa e expôs o torso (1954: 108, tradução nossa).

Incomodado com a mestiçagem e buscando reconstituir elementos culturais prístinos dos grupos visitados, Hohenthal Jr. opta por concentrar seu tempo em campo junto aos “Fulniô”: “Escolhi a tribo dos Fulniô por ser a melhor em que concentrar meus esforços etnológicos, pois estes índios oferecem muito mais, devido à retenção de seu idioma, mitologia, costumes e sua maneira de viver em geral. Também são numerosos (acima de 1.200)”.³⁶

Ao observar sua interação com os vizinhos regionais, a quem chama “Neo-brasileiros”, Hohenthal Jr. comenta que a oposição entre índios e não índios é muito forte em toda a região, apesar da aparente indiferenciação entre os dois grupos: “Existe um antagonismo forte entre os Fulniô e Neo-brasileiros na cidade, mas isto não é um fenômeno local, pois a mesma situação existe em toda a região nordestina onde há remanescentes indígenas, mesmo os que não estão protegidos pelo SPI”.³⁷

Posteriormente, num de seus ensaios, busca explicar o fenômeno da permanência dos grupos indígenas, apesar da mistura e da aculturação, comentando:

Aparentemente, ser “índio” nesta região é frequentemente um estado mental da parte dos pretendentes, mais um acordo tácito sobre a afiliação racial assumida com a população não índia local, que vê a situação com atitudes que variam da tolerância jocosa à total hostilidade, passando pela indiferença.

Por outro lado, os exemplos mencionados de negros, mulatos e brancos identificados como Shocó podem refletir, simplesmente, uma longa tradi-

36 Ibid., ft. 801,

37 Ibid., ft. 806.

ção, como visto na correspondência do diretor de índios de uma aldeia da extinta Diretoria dos Índios no último século. Foi comentado pelo diretor, no caso de certo homem, “É ele índio, porque é casado com índia”. Isto lembra uma atitude comum no século XIX para os casamentos entre índios e brancos no Oeste americano, como na região de fronteira onde o marido caucasiano era comumente referido como um “squaw-man”³⁸ (Hohenthal Jr., 1960b: 77–8).

Rituais

No relatório entregue ao SPI, Hohenthal Jr. faz poucas menções aos rituais, no entanto algumas são importantes, como no caso do Ouricuri, dos ritos dos “Tushá” e do impedimento que os “Neo-brasileiros” faziam ao toré dos “Pacarais”.

Num dos artigos publicados na *Revista do Museu Paulista* encontramos a descrição de um dos rituais dos “Tushá”, no qual é utilizada a jurema, “Geralmente, uma infusão narcótica [...] preparada com o entrecasco da juremeira Acácia jurema M. ou Mimosa nigra, que combinada com inalações copiosas de forte fumo de rolo e, acrescida ainda de auto-hipnose provocada pela dança e cantos monótonos, resulta em visões que, afirmam, permitem aos participantes falar com os espíritos” (1960a: 61).

No mesmo artigo, deixa bem claro que os rituais servem a contextos de comunicação interétnica, estruturados ao longo “de quatro séculos de dominação cultural e racial”:

As comunidades indígenas sobreviventes querem desesperadamente preservar a pouca herança cultural indígena que ainda lhes resta – umas o conseguem melhor do que outras, porém a maioria não retém quase nada do que já existiu.

A instituição do “ouricuri”, mantida pela maioria das comunidades indígenas sobreviventes na região discutida, com graus diferentes de êxito ou fracasso, reflete o desejo febril de permanecer indígena, custe o que custar, ainda que seja só no nome. Essas cerimônias esotéricas facilitam a libertação de tensões emocionais e sensibilidades agressivas resultantes da posição subordinada nas comunidades onde residem, porque no “ouricuri” existem mistérios e se passam cousas desconhecidas e não compreendidas pelos neo-brasileiros circundantes. Assim experimentam os índios um sentimento de euforia social e sentem-se parte de um grupo digno de consideração; sentem-se descendentes em linha reta dos antigos donos da terra. Tão impor-

tante é o “ouricuri” para os descendentes indígenas que os próprios índios que servem nas forças armadas fazem todo esforço para voltar à aldeia na época das cerimônias anuais, e, se tarda a permissão, partem sem ela, voltando mais tarde à autoridade militar prontos para aceitar qualquer castigo com contente resignação (1960a: 65–6).

Hohenthal Jr. explica que esses rituais eram desprezados e hostilizados pelos “Neo-brasileiros”, que alegavam com “rancor e falsidade” que tais celebrações não passavam de “orgias dos caboclos”, nas quais se reuniam para fumar maconha (*Cannabis indica*). Continuando seu relato, afirma que os vizinhos não indígenas desconheciam a existência das manifestações culturais indígenas ou, quando as sabiam, não as apreciavam: “[...] os poucos brancos que percebem tais diferenças culturais ignoram geralmente o que elas significam como contribuição cultural para a civilização brasileira, e assim as desprezam, informando o visitante da região que ‘aqui não há índios’” (1960a: 65–6).

No trecho transcrito acima há um ensaio de interpretação dos rituais indígenas, no qual Hohenthal Jr. os compara a uma “válvula de escape coletiva” pela qual, com a catarse provocada no ritual, são sublimadas as pressões oriundas do contato interétnico desigual entre indígenas e “Neo-brasileiros”.

Nos artigos publicados na *Revista do Museu Paulista* em 1960, além de descrições mais densas dos rituais, podemos observar seis pranchas fotográficas com o registro das cerimônias do principal dos “Tushá”, na ilha da Viúva, do acampamento do Ouricuri dos “Shocó” e dos “Natu” em Porto Real do Colégio, e dos dançarinos do Praiá no Brejo dos Padres, ao que tudo indica prontos para o ritual do Menino do Rancho (1960b: 88–92).

Grupos não atendidos pelo spi

A viagem de Hohenthal Jr. coincide com o momento final do primeiro ciclo de etnogêneses no Nordeste (Arruti, 1999). Depois de sua passagem, apenas mais dois postos foram criados: Palmeira dos Índios, em 1952, e “Shucurú”, em 1954. Justamente por percorrer a região nessa fase de transição, tem a oportunidade de citar vários grupos que tiveram suas mobilizações abortadas na época e que só reapareceriam a partir dos anos 1970:³⁹ “Trucá”; “Pancararé”;

38 Branco casado com índia.

39 Para uma etnografia dos processos contemporâneos de etnogênese desses povos ver, para os Pankararé, Sampaio (1984); para os Truká, Batista (1992); para os Kambiwá, Barbosa (2003); para os Xocó, Mota (1987); para os Tingui-Botó, Mata (1999); e para os Pankará, Mendonça (2003).

“Cambioá” (Kambiwá atuais); “Shocó” da ilha de São Pedro (Xocó atuais); “Shocó” de Olho d’Água do Meio (Tingui-Botó atuais); “Natu” e “Shocó” de Pacatuba;⁴⁰ “Paratió”;⁴¹ “Pacarais” (Pankará); e “Baishóta” (Serra do Catolé).⁴² É bom lembrar que os “Shucurú” da serra do Ararobá e os “Wakóna” e “Shucurú” de Palmeira dos Índios (atuais Xukuru-Kariri) não eram atendidos à época das visitas de Hohenthal Jr., que fala também de “um grupozinho de índios não identificados [...] em Brejo Grande, perto de Piaçabuçu, abaixo de Penedo, em Alagoas” (1960a: 59).

Alguns desses grupos eram atendidos esporadicamente nos postos já instalados pelo SPI (“Pancararés” e “Cambioá” em Pancararú e os vários grupos “Shocó” e “Natu” em Colégio, local onde se reuniam para realizar o Ouricuri), enquanto outros não eram atendidos pelo SPI, mas estavam mobilizados para ser protegidos (“Trucá”, “Pacarais”, “Baishóta”, “Shucurú” e “Wakóna”).

É importante percebermos que a própria visita do etnólogo foi tomada como uma possibilidade de escuta e/ou atendimento das demandas dos grupos que pleiteavam proteção. Verifica-se isso em duas passagens do relatório para o SPI. A primeira contempla a visita aos “Pacarais”, quando Hohenthal Jr. toma partido dos índios na realização do toré, e depois escreve ao chefe da IR-4.⁴³

Na serra da Cacaria o descendente mais perseguido pelos “civilizados” de Floresta e Riacho do Navio é *Luiz Antonio dos Santos* (apelido = Luiz Limeira). Este é o “enfreteiro” dos índios morando nesta serra e odiado pelos “civilizados” porque ele organiza os demais índios nas suas cerimônias religiosas e nas suas danças.

A casa deste homem foi derribada, a farinha de mandioca preparada por ele (300 cuias) roubado à força, e a esposa que foi grávida então (1951), de-

40 Atualmente há a reivindicação de Terras Indígenas em Pacatuba por um grupo identificado como Caxagó, que vive em Colégio/AL, junto aos Kariri-Xocó.

41 Talvez sejam os Kapinawá atuais, mas é difícil dizer pelo texto.

42 Nas proximidades da serra do Umã, mas no município de Manicobal, atualmente São José do Belmonte/PE.

43 Inicialmente um texto manuscrito elaborado no Posto Aticum e enviado à IR-4 no dia 24 de abril de 1952. Depois o mesmo conteúdo foi incorporado ao relatório entregue a José Maria Malcher, no Rio de Janeiro. O texto manuscrito recebeu o nome de “Informação para Sr. Dr. Raimundo”, e se encontra no Setor de Documentação do Museu do Índio, microfilme 152, fts 1085–1086.

samparada. A violência foi cometida pela polícia de Floresta à instigação dos “civilizados” que pretendem ser donos da serra. Não obstante que estes não possuíam títulos aos terrenos, eles obrigam os descendentes dos índios a pagar renda a pulso. Os descendentes desta serra e da serra de Arapua são muito humildes e covardes, aceitando insultos e roubalheira sem reagir, porque tem medo. Não adianta mesmo para eles protestar porque o juiz de direito, delegado e promotor em Floresta são ligados aos falsos donos das terras em [trecho riscado] questão. [...]

Quando estive lá, estes últimos queriam intimidar os índios [de] modo que não falassem comigo, e empatar o toré. Eu fui obrigado mandar esta gente embora.⁴⁴

Em tom preocupado, comenta depois no Relatório:

Não tenho a mínima dúvida que, depois da minha partida, os patrões começaram a perseguir os Pacará mais forte que nunca, pois durante minha visita chegaram uma dúzia ou mais de Neo-brasileiros uma noite ao terreiro de baile indígena, querendo romper as festividades e terrorizar os caboclos. Mostrei firmeza e mandei eles embora, mas receio que os coitados de índios foram prejudicados pela minha presença, porém naquela noite não havia outro procedimento de minha parte.⁴⁵

A segunda passagem relata o momento em que, estando já no Posto Aticum, recebe a visita de representantes de “uma outra tribo chamada Baishóta”, que vivia na serra do Catolé, município de Manicobal, e eram muito perseguidos pelos “Neo-brasileiros” de lá. Composta de cerca de 180 pessoas, seus costumes e indumentárias eram muito parecidos com os dos “Huamué” (Aticum).⁴⁶

O mais curioso dessa postura de Hohenthal Jr. em face dos “Pacará” é que, no mesmo relatório, ao citar os indígenas de Porto Real do Colégio e Palmeira dos Índios, em Alagoas, não apresenta nenhuma postura solidária aos mesmos seja quanto à sua índole, seja quanto à instalação de um posto indígena para atender aos “Wakóna” (“Shucurú-Cariri”). Essa ambivalência valorativa, curiosamente demonstrada no mesmo texto, leva-nos a indagar se esse relatório foi escrito de uma só vez ou compilado a partir de notas de

44 Informação para sr. dr. Raimundo. SEDOC/MI MF 152. fts. 1085–1086.

45 Relatório de viagem aos índios da IR-4. SEDOC/MI. MF 379, ft. 816.

46 Ibid., ft. 817.

campo preexistentes, revelando uma progressiva simpatia pelos indígenas, à medida que se intensificava a convivência com grupos cada vez mais distantes do auxílio oficial.

Nesse sentido, o relatório da viagem de Hohenthal Jr. torna-se uma fonte documental importante para a história do indigenismo e para os próprios grupos indígenas que atualmente reivindicam a regularização de seus territórios na região. As descrições de Hohenthal Jr., por mais sumárias que sejam, vão ao encontro das etnografias presentes nos trabalhos de Andrade (2002b), Arruti (1999), Barbosa (2003) e Grünewald (1999), que delineiam a ampla rede de contatos étnicos, políticos e rituais mantidos pelos índios do vale do São Francisco desde o período dos aldeamentos missionários, possibilitando as redes de emergências étnicas no século xx.

A cultura material em salvamento

Por fim, o levantamento de Hohenthal Jr. no Nordeste contemplou ainda uma coleta de cultura material. A reunião dessa coleção etnográfica não é descrita no Relatório; Silva, contudo, valendo-se de um ofício⁴⁷ do chefe da IR-4, comenta que o antropólogo “enviou ao seu país de origem um caixão com ‘artefatos’ recolhidos entre os índios, destinados ao Museu de Antropologia da Universidade da Califórnia” (2008: 63).

Esse material veio compor uma importante coleção etnográfica e arqueológica, que em 11 de fevereiro de 1953 se juntou ao acervo do Phoebe Hearst Museum of Anthropology da Universidade da Califórnia, em Berkeley. Em visita ao acervo, destacamos que o material referente ao Nordeste do Brasil⁴⁸ divide-se em arqueologia e etnologia. Trata-se de 36 peças arqueológicas e 122 etnológicas, coletadas entre os “Huamué” da serra do Umã (e também cacos de cerâmica na Serra Grande), os “Pacará” da serra do Arapuá e da Cacara, os “Pancararu” do Brejo dos Padres, os “Shocó” de Porto Real de Colégio, os “Tushá” de Rodelas (material arqueológico encontrado especialmente na ilha da Viúva) e os “Fulniô” de Águas Belas.

47 Ofício de Raimundo Dantas Carneiro, chefe da IR-4 SPI para o diretor de carteira de expedição do Banco do Brasil. Recife. 6/5/1952. SEDOC, microfilme 182, ft. 292.

48 As peças levadas por Hohenthal Jr. ao Treganza Museum não são do Nordeste do Brasil, mas da região Norte. Ainda no acervo do Phoebe Hearst Museum of Anthropology da Universidade da Califórnia, em Berkeley, encontramos material da baixa Califórnia.

De todo esse material destacam-se espécimes vegetais (como raízes de jurema, manacá, alecrim e maconha, entre outras plantas), sementes (vários tipos de feijão, fava, milho e jerimum), apitos, cachimbos, maracás, cocares de penas de ema e de caroá, vestes de caroá, potes e vasos de cerâmica, flautas, bolsas de caroá, arcos e flechas, entre outros, compondo um importantíssimo acervo sobre os índios do Nordeste do Brasil.⁴⁹

Considerações finais

De modo geral, nos textos escritos sobre sua pesquisa no vale do São Francisco, Hohenthal Jr. salienta que, não obstante séculos de colonização na região, notavam-se ainda grupos de índios *sobreviventes* que se consideravam “entidades étnicas e culturais distintas” (1954: 93). Embora misturadas a brancos e negros e com cultura quase indistinguível da regional, eram populações que se percebiam indígenas – e assim ele as tratava, apesar de certo desagrado que transparece em alguns de seus escritos. Além disso, mantinham “impressionante quantidade de tradições aborígenes tal como refletida em sua cultura material, organização social e crenças religiosas” (1954: 93). Desse modo, propôs que uma “investigação etnográfica desses grupos indígenas sobreviventes” era importante para “qualquer reconstrução histórica da situação aborígene no Nordeste do Brasil no tempo do Descobrimento e no período colonial subsequente” (1954: 93).

Apesar de *aculturados* e da *miscigenação*, haveria *costumes e crenças aborígenes* que deveriam ser registrados por meio das técnicas etnográficas, o que o levou, em 1951 e 1952, a realizar tal levantamento sob o termo *etnografia de salvamento*. Segundo Hohenthal Jr., “ao combinar os resultados de tal pesquisa de campo com documentação histórica, nós podemos obter uma reconstrução justa daquilo que era o padrão aborígene para algumas das velhas tribos ‘Tapuia’ do nordeste do Brasil, sobre as quais pouco se sabe no presente” (1954: 94).

Embora a perspectiva adotada por Hohenthal Jr. para a compreensão dos grupos indígenas situados no Nordeste tenha sido abandonada há muito, o trabalho que desenvolveu foi de grande importância para tirar da invisibilidade

49 Infelizmente, aparentemente não se encontram em Berkeley os cadernos de campo de Hohenthal Jr., nos quais poderia haver importantes indicações dos usos e conversas em torno do material coletado.

os índios da região. Contribuiu diretamente para o indigenismo brasileiro da época, trazendo informações etnográficas de primeira mão sobre a situação dos postos indígenas e mencionando um número de povos indígenas não atendidos pelo SPI que superava em muito os então administrados pelos postos.

Chamou a atenção também para o universo ritual que esses povos mantinham, por intermédio do qual atualizavam constantemente o sentido de pertencimento às etnias ancestrais, que os diferenciava dos demais grupos sociais com que estavam em contato, mesmo que estes os estigmatizassem e perseguissem.

A coleção de peças etnográficas resultante do levantamento feito por Hohenthal Jr. reacende algumas questões, depois transformadas em segredos étnicos, que, sem a ajuda de suas anotações de campo, não teríamos como compreender plenamente. Não sabemos, a respeito disso, o que foi permitido a Hohenthal Jr. observar, mas o fato de ter coletado espécimes botânicos aparentemente fundamentais para os ritos indígenas (jurema, manacá, maconha, alecrim) é um indício de que pode ter sido uma pessoa ética com bom acesso ao mundo ritual ou com um desinteresse preconceituoso quanto ao que considerava não puramente indígena, direcionando seu olhar apenas para elementos indubitavelmente aborígenes. As sementes coletadas, que indicam os traços da vida econômica dessas populações, são importantes para percebermos o forte componente organizacional camponês desses grupos e sua inserção numa região marcada pela expansão da atividade pecuária desde o século XVII.

Recuperar o contexto em que Hohenthal Jr. realizou sua etnografia é essencial para que, ao revisitar seus textos, tenhamos a oportunidade de perceber a complexidade das relações sociais estabelecidas no campo de ação indigenista, no qual um foco específico sobre as sobrevivências culturais embaçava uma percepção mais ampla das dinâmicas de organização étnica, que se faziam no silêncio e na invisibilidade para o indigenismo e a antropologia da época.

O que observou como sobrevivências e restos culturais se configurava justo como o avesso do que pensava. Era o novo desenho das dinâmicas étnicas, que a partir das décadas seguintes se intensificariam num novo processo de etnogênese, mobilizando todas as etnias da região até os dias de hoje e provocando novos estudos sobre esses povos.

Por fim, é bom lembrar que as duas mais famosas coletâneas sobre os grupos indígenas no Brasil das décadas de 1950 e 1960, respectivamente de Eduardo Galvão (1960) e Darcy Ribeiro (1970), sintomaticamente utilizaram os dados coletados por Hohenthal Jr., bem como suas interpretações para

descrever o Nordeste indígena. Pela ampla difusão dessas obras, podemos compreender como se formaram e se dispersaram boa parte das ideias mais comuns sobre os povos indígenas no Nordeste até os anos 1980. Dessa década em diante, as perspectivas de análise dos grupos se transformaram com a condução de novos olhares antropológicos, que inspiraram uma grande quantidade de novas pesquisas (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992; Pacheco de Oliveira, 1999).

Referências bibliográficas

ANDRADE, Ugo Maia

(2002a) "Um rio de histórias: a formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do submédio São Francisco." Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

(2002b) "Um grande atrator: toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano", *Cadernos de Campo*, n. 10, p. 79-92.

ARRUTI, José Maurício Andion

(1995) "Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional", *Estudos Históricos*, vol. 8, n. 15, p. 57-94.

(1999) "A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 229-277.

BARBOSA, Wallace de Deus

(2003) *Pedra do encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

BARRETTO FILHO, Henyo T.

(1989) "W. D. Hohenthal e os dilemas de uma etnografia salvacionista". Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mimeo.

BATISTA, Mercia R. R.

(1992) "De caboclos da assunção a índios Truká." Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BRUHNS, Karen O.

(2007) "William D. Hohenthal, Jr." Disponível em <http://www.sfsu.edu/~treganza/obit.htm>. Acesso em 20 de agosto.

COOPER, John M.

(1924) "Culture diffusion and culture areas in Southern South America". Em: *Compte Rendu, part 2*. 21st Int. Congr. Amer. Göteborg, p. 406-21.

(1941) "Temporal sequence and the marginal cultures", *Anthropological Series*, n. 10.

- (1942a) "The South America marginal cultures", *Proc. 8th Amer. Sci. Congr.*, vol. 2, p. 147-60.
 (1942b) "Areal and temporal aspects of aboriginal South American culture", *Primitive Man*, vol. 15, p. 1-38.

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. & CARVALHO, Maria Rosário G. de
 (1992) "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico". Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP/Secretaria Municipal de Cultura, p. 431-56.

GALVÃO, Eduardo
 (1960) *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo
 (1999) "Etnogênese e 'regime de índio' na serra do Umã". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Ob. cit., p. 137-72.

HOHENTHAL JR., William Dalton
 (1950) "Southern Diegueño use and knowledge of lithic materials", *Kroeber Anthropological Society Papers*, n. 2, p. 9-16.
 (1951) "The Concept of Marginality and Native Agriculture in South America". Tese de Doutorado, University of California.
 (1952) "Little know groups of indians reported in 1696 on São Francisco, in Northeastern Brazil", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. XLI, p. 31-7.
 (1954) "Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil", *Revista do Museu Paulista*, n. 8, p. 93-166.
 (1960a) "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco", *Revista do Museu Paulista*, n. 12, p. 37-71.
 (1960b) "The general characteristics of Indian cultures in the Rio São Francisco Valley", *Revista do Museu Paulista*, n. 12, p. 73-86.
 (2001) *Tipai ethnographic notes: a baja California Indian community at mid-century*. San Diego: Malki-Ballena Press/Institute for the Regional Studies of the Californias.

KROEBER, Alfred Louis
 (1939) "Cultural and natural areas of native North America", *American Archeology and Ethnology*, vol. 38.

LOWIE, Robert H.
 (1946a) "The 'Tapuya'". Em: STEWARD, Julian H. (ed.) *Handbook of South American Indians. The Marginal Tribes*, vol. 1. Washington: Bureau of American Ethnology/Smithsonian Institute, p. 553-6.

(1946b) "The Cariri". Em: STEWARD, Julian H. (ed.) *Handbook of South American Indians. The Marginal Tribes*, vol. 1. Ob. cit., p. 557-9.

MAIO, Marcos Chor

(2004) "Abrindo a 'caixa-preta': o projeto Unesco de relações raciais". Em: PEIXOTO, Fernanda Áreas; PONTES, Heloísa & SCHWARCZ, Lília Moritz (orgs.) *Antropologias, histórias, experiências*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, p. 143-68.

MARTINS, Sílvia A.

(1999) "Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri." Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Ob. cit., p. 199-230.

MATA, Vera C.

(2007) "Tingui-Botó". Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/epi/tingui/tingui.shtm>. Acesso em 12 de outubro.

MELATTI, Júlio C.

(2007) "Capítulo 34: Nordeste". Disponível em <http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/ias-i/txne.htm>. Acesso em 12 de outubro.

MENDONÇA, Caroline F.

(2003) "Os índios da serra do Arapua: identidade, território e conflitos no sertão de Pernambuco." Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

MÉTRAUX, Alfred

(1928) *A religião dos Tupinambás e suas relações com as das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

MOTA, Clarice Novaes da

(1987) "As Jurema told us: Kariri-Shoco and Shoko mode of utilization of medical plants in the context of modern Northeastern Brazil". Tese de Doutorado, University of Texas.
 (1996) "Sob as ordens da Jurema: o xamã Kariri-Xocó". Em: LANGDON, Esther Jean Matterson (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996

OLIVEIRA, Carlos E.

(1942) "O ossuário da 'Gruta do Padre' em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas no Nordeste brasileiro", *Boletim do Museu Nacional*, n. 14-17. Rio de Janeiro.

PACHECO DE OLIVEIRA, João

(1999) "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Ob. cit., p. 13-42.

PALITOT, Estêvão M.

(2005) "Os Potiguara da baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba.

PERES, Sidnei Clemente

- (1992) "Arrendamento e terras indígenas: análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960)". Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- (1999) "Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-1967)". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Ob. cit., p. 43-92.

PINTO, Estevão

- (1935) *Os indígenas do Nordeste*, vol. 1. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- (1938) *Os indígenas do Nordeste*, vol. 2. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- (1956) *Etnologia brasileira (Fulniô - os últimos tapuias)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

RIBEIRO, Darcy

- (1970) *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SAMPAIO, José Augusto

- (1984) "Pankararé: a construção de uma identidade étnica". Campinas. Mimeo.

SILVA, Edson

- (2008) "Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1980". Tese de Doutorado, Universidade de Campinas.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de

- (2002) "Indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo". Em: L'ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico & SIGAUD, Lygia (orgs.). *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/FAPERJ, p. 159-186.

STEWART, Julian H.

- (1946) "Introduction". Em: STEWARD, Julian H. (ed.) *Handbook of South American Indians. The Marginal Tribes*, vol. 1. Washington: Bureau of American Ethnology/Smithsonian Institute, p. 1-9.
- (1947) "American culture history in light of South America", *SWJA*, vol. 3, n. 2, p. 85-107.
- (1949) "South American cultures: an interpretative summary". Em: STEWARD, Julian H. (ed.) *Handbook of South American Indians*, vol. v. Washington: Bureau of American Eth-

Anexo 1. Cronograma de Hohenthal Jr. no Nordeste (IR-4)

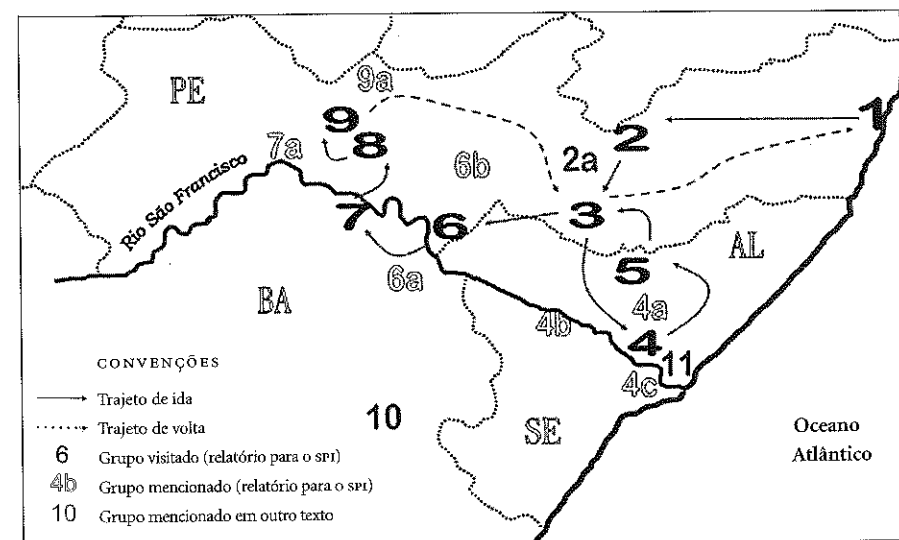
1951

- Início de agosto Chegada em Recife. Pesquisas em bibliotecas e arquivos, acompanhado da esposa.
- Outubro Visita aos "Shucuru".
- Fins de outubro Viagem para Águas Belas. Permanência de quatro meses no Posto Indígena, acompanhado da esposa. Visita de Métraux.

1952

- Janeiro Ouricuri em Colégio (AL). Visita aos "Shocó". Depois, segue para Palmeira dos Índios (AL), visita aos "Wakóna".
- Fevereiro Águas Belas (PE).
- Princípio de março Posto Pancarus. Brejo dos Padres (PE). Rodelas (BA)
- Abril Rodelas (BA). Serra da Cacaria (PE). Serra de Arapuá (PE). Serra Umã e Posto Aticuns (PE).

Anexo 2. Itinerário de Hohenthal Jr. pelo Vale do São Francisco (1951-1952)



1. Recife (sede da IR-4)
2. Serra do Urubá (Shucurú)
- 2a. Imediações de Cimbres (Paratió)
3. Águas Belas (Fulniô)
4. Porto Real do Colégio (Shocó)
- 4a. Olho d'Água do Meio (Shocó)
- 4b. São Pedro (Shocó)
- 4c. Pacatuba (Natú)
5. Palmeira dos Índios (Wakóna e Shucurú)
6. Brejo dos Padres (Pancararú)

- 6a. Brejo do Burgo (Pancararés)
- 6b. Serra Negra (Cambioá)
7. Rodelas (Tushá)
- 7a. Ilha d'Assunção (Trucá)
8. Serra da Cacaria e Serra de Arapuá (Pacarais)
9. Serra dos Umã (Huamués)
- 9a. Serra do Catolé (Baishóta)
10. Mirandela (Kiriri) - não visitado
11. Brejo Grande (não identificados)

Música indígena, música sertaneja: notas para uma antropologia da música entre os índios do Nordeste¹

Os cachimbos, passando de mão em mão, correram toda a roda. Quando voltaram aos donos, uma das Cantadeiras, tocando o maracá, principiou a cantar. Era uma invocação a Nossa Senhora, na qual pedia paz e felicidade para a aldeia. Depois, vieram as toadas pagãs dirigidas aos 'Encantos'. De vez em quando, no decorrer da cantiga, ouviam-se, porém, os nomes de Jesus Cristo, Deus, Mãe de Deus, Nossa Senhora, Padre Eterno e, às vezes, também, o nome do Padre Cícero.

Estevão, 1937.²

1 Agradecimentos a Rodrigo Grünwald, pela entrada na musicalidade indígena do Nordeste, as parcerias e a amizade; a Marcos Albuquerque, pelo trabalho conjunto, a troca de experiências e o apoio na discussão deste exercício; a José Caetano da Silva, Arlindo Florêncio de Moura e Maria das Dores de Moura, pelos dias em Mina Grande, a disposição e a atenção, e aos demais Kapinawá, com quem compartilhamos o encontro etnográfico; a João Pacheco de Oliveira, pelo convite e o incentivo a escrever estas notas, bem como pelo trabalho entre os Tuxá e os Kambiwá; a Samuel Araújo e Vincenzo Cambria, pela entrada nas discussões etnomusicológicas sobre os índios norte-americanos; e aos comentários e sugestões de colegas nas vezes em que apresentei parte destas reflexões: I Seminário do Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos (LEME), em 2008; Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, e Grupo de Estudos sobre Culturas Populares/CCHLA/DAN-PPGAS, em 2009. Nestas ocasiões, agradeço em especial a Clarice Mota, Renata Menezes e Luiz Assunção. Por fim, a Eloi Magalhães a leitura e os comentários a uma primeira versão do texto.

2 Citado em Cascudo (1944: 214).

Deus vos salve casa santa/ Onde Deus fez a morada/ Onde mora o cálice bento/ E a hóstia consagrada/ E meu filho, Jesus Cristo/ Eiôa rá eia eia/ Rá eia eia/ Rá eia a/ Eiôa rá eia eia/ Rá eia eia/ Rá eia a.

Toante do mestre Anandoré, Brejo dos Padres, Pernambuco, 1938.³

Em que medida uma aproximação histórica pode nos ajudar a entender a música praticada por alguns dos grupos indígenas do Nordeste? Quais podem ser suas contribuições ao exercício de descrição, definição e entendimento de repertórios, eventos, identidades e campos musicais? Em direção complementar: em que medida uma aproximação antropológica pode nos ajudar a classificar as representações encontradas nos debates sobre o lugar (ou não) do “indígena” nas musicalidades da região Nordeste? A partir destas questões, gostaria de dar continuidade ao exercício de aproximação entre disciplinas (alguma antropologia e alguma historiografia) na constituição de dados e reflexões, com foco nas práticas musicais de alguns dos índios do Nordeste.

Música indígena ou música sertaneja?

Minha entrada no campo social e investigativo da musicalidade dos grupos indígenas da região (2000–2001) se deu por intermédio dos Kapinawá de Mina Grande,⁴ sertão pernambucano, em especial pelo complexo ritual

- 3 Gravado por Luiz Saia e sua equipe na Missão Folclórica de 1938. Recentemente, parte do acervo da Missão foi editado no formato de CD pelo SESC/SP – Centro Cultural São Paulo: Mário de Andrade, *missão de pesquisas folclóricas. Música tradicional do Norte e Nordeste* (s/d).
- 4 “Os Kapinawá se reconhecem como a *rama nova*, isto é, descendentes diretos de índios que foram aldeados na Serra do Macaco ainda no século XVIII, e cujos títulos de posse da terra estão registradas em um documento datado de 1874. As aldeias Kapinawá são: Mina Grande, que é a sede do Posto Indígena Kapinawá, Ponta da Várzea (Vargem), Riachinho, Pau-Ferro Grosso, Tabuleiro, Quiri d’Alho, Lagoa, Marias Pretas, Santa Rosa, Maniçoba, Areia Grossa, Macaco, Palmeira e Julião. E as novas áreas são: Coqueiro, Caldeirão, Corral e Malhador. A Terra Indígena Kapinawá teve o seu processo de regularização fundiária durante as décadas de 1980 e 1990. Até o começo dos anos 1980 não eram reconhecidos oficialmente como índios, ocupando de forma livre e tradicional as terras que se estendem entre os municípios de Buíque, Tupanatinga e Ibimirim, na área de transição entre o Agreste e o Sertão de Pernambuco, no Vale do Ipanema, no sertão do Moxotó. Em fins dos anos 1970, os Kapinawá começam a ser pressionados pelo avanço de uma frente lati-

do *toré* e, especificamente, pelos atores sociais que o sustentavam e difundiam no grupo (Pereira, 2004). Essa experiência foi marcante e de alguma forma modelar para a constituição do aporte descritivo-analítico exercitado ao longo de processo etnográfico fragmentado (entre gravações de campo em alguns grupos indígenas e classificação de fontes secundárias diversas)⁶ que trazia como questão inicial de que modo dar conta do conjunto de gêneros musicais articulados pelo grupo, que me levavam do *indígena* ao *sertanejo*, e dos estudos etnológicos aos de catolicismo e cultura populares, em que encontraria classificados, respectivamente, os *toantes*, os *benditos* e os *cocos*? Diante dessa paisagem musical, como circunscrever planos analíticos e definir identidades musicais? Recorrendo, num primeiro exercício, a fontes bibliográficas diversas, esse trânsito entre campos musicais se apresentava como algo constatável não só no processo etnográfico, mas também na literatura dedicada às musicalidades encontradas no Nordeste.

fundiária e procuram, então, se organizar para conseguir a regularização de suas terras. O reconhecimento do grupo foi longo e marcado por vários conflitos, tanto com posseiros e fazendeiros, como entre os próprios índios, que vivenciaram um doloroso processo de faccionalismo. Resultado desses conflitos foi a demarcação da área, que contemplou apenas uma parte do seu território tradicional” (Albuquerque, 2005: 8). Para dados gerais sobre o grupo, ver também PETI (1993).

- 5 Para uma breve genealogia do termo, da prática e de sua representação, ver Pereira (2004). Para uma aproximação comparativa de sua prática entre alguns grupos do Nordeste, ver Reesink (2000) e Grunewald (2004b).
- 6 Posso apresentar esse processo como multissituado, nos termos de Marcus (1995), composto de gravações e breve etnografia, em especial dos Kapinawá de Mina Grande (23 e 24/11/2002 e 6/7/2003, Buíque, PE), mas também dos Atikum (8 e 9/3/2003, Serra do Umã, PE), Kambiá (17, 18 e 19/12/2005, Americana, PE) e Tuxá (20, 21 e 22/12/2005, Rodelas, PE). Para o caso aqui tratado, devo ressaltar, quanto às suas condições de produção, que o registro realizado foi demandado por membros do grupo de Mina Grande a pesquisadores da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), de forma a se recolher material para a edição posterior de um CD com parte do repertório de cantos de seu *toré*. Faziam parte da equipe de trabalho o professor Rodrigo Grunewald (UFCG), na condição de coordenador; Marcos Albuquerque, antropólogo, mestrando pela UFCG, desenvolvendo pesquisa entre os Kapinawá; e o autor, atuando como técnico de gravação e etnomusicólogo. De todos esses investimentos, gerou-se o CD *Kapinawá – benditos, sambas de coco e toantes*, em projeto coordenado por Rodrigo Grunewald, e parte da trilha sonora da exposição *Índios: os primeiros brasileiros*, coordenada por João Pacheco de Oliveira (PPGAS/MN/UFRJ).

Início, então, com um apanhado histórico-sociológico, já revelador do contexto musicológico em questão: em que campo intelectual (Bourdieu, 1966) encontraremos os primeiros esforços descritivo-analíticos para demarcar uma presença musical indígena que, na última década, é evidente?⁷ Recupero a questão que titula esta seção (ou antes, certa *episteme*), esboçada no contexto de imaginação da nação (Anderson, 1983) das primeiras décadas do século xx. Esta se insere em projeto (Vilhena, 1997) mais amplo de produção de uma identidade *brasileira*, com ênfase no caso em uma de suas (três) matrizes: o *indígena*. Acompanhando sua produção, nos deparamos com um significante que pode transitar entre significados múltiplos (de ausência ou de presença) e que se articula e confunde com outros significantes, à primeira vista também discretos, como *popular* ou *sertanejo*. Pelo fato de algumas das “comunidades” ou “grupos” com que trabalhamos, ao longo de diversas situações históricas (Pacheco de Oliveira, 1988), terem se articulado e sido reconhecidas por múltiplos referentes, era preciso também buscar relações com campos intelectuais diversos. Para este breve exercício, tomo como campo intelectual os estudos de *folclore*, fonte não só de dados musicais e coreográficos, mas também de produção de classificações de identidades. É nesse conjunto de estudos (em especial entre as décadas de 1920 e 1950) que se encontra um primeiro debate sobre uma música ou musicalidade *indígena* no Brasil – e no Nordeste em particular –, elementos musicais transitando e sendo acionados em distintos contextos identitários, bem como a presença de grupos sociais compreendidos em categorias intelectuais e políticas que décadas depois se apresentariam reconfiguradas.

Na década de 1920, o maestro e acadêmico Luciano Gallet (1893–1931), sob influência do movimento modernista, junto a outros expoentes de seu tempo, como Mário de Andrade, propõe pensar o ensino de música no Brasil, bem como tecer um escopo do que seria o “folclore musical brasileiro”.⁸

7 Ver, por exemplo, os trabalhos de Cunha (1999, 2007) sobre os Pankararu; Nascimento (1998), Fulni-ô; Arcanjo (2007), Pipipã; Albuquerque (2004, 2005), Kapinawá; Magalhães (2007, 2009), Pitaguary; Herbetta (2006), Kalankó; Vilar (2003) e Acsehlhad, Vilar e Sandroni (2004), Pankararu; e Pereira (2004), Kapinawá. Ver também os cds *Xokó* (Secretaria de Estado da Cultura. Sergipe: s/d); *Saktêlhassato – cantos tradicionais dos índios Fulni-ô* (Recife: Piper Music, s/d); *FETHXA – cantando com o sol* (Recife: Ciranda Records, s/d), relativo aos Fulni-ô; *Flêetwatxya – cantos tradicionais dos índios Fulni-ô* (Recife: Piper Music, s/d); *O canto das montanhas – Krenak, Maxakali e Pataxó* (São Paulo: Núcleo de Cultura Indígena, s/d); e *Índios Pankararu da comunidade de Real Parque de São Paulo* (São Paulo: Mundo Melhor, s/d).

8 Para uma análise mais densa do projeto de Gallet e sua relação com Mário de Andrade, ver Bastos (2006).

Em seu ensaio de 1928, “O índio na música brasileira”, parte de seu projeto intelectual de constituição das “origens” da música “brasileira” e critica com veemência a versão de que esta seria “índio-luso-africana”: “nunca percebi nitidamente a contribuição direta do índio na nossa música” (Gallet, 1928: 37). Não é sem razão que Cascudo (1944) o elenca entre os textos “antológicos” dos *estudos folclóricos* brasileiros, referência para textos e debates que se seguirão. Sua exegese analítica parte, primeiro, de uma divisão entre os *índios da descoberta* (séculos xvi e xvii) e o *indígena descoberto recentemente* (séculos xix e xx). Quanto aos primeiros, o processo missionário jesuítico teria levado à “destruição da música primitiva”, já na virada dos séculos xvi e xvii. Por esse tempo, afirma, “já devia estar agonizando a primitiva música dos índios recém-civilizados”, devido à, explica, “fácil adaptação do índio que abandona mesmo cerimônias e usos de tradição arraigada” (Gallet, 1928: 41–2). Portanto, a musicalidade indígena (“cantigas profanas”) teria, em pouco tempo, sucumbido totalmente ao projeto jesuíta, que tinha na música um de seus principais instrumentos catequéticos. De uma musicalidade indígena ainda intacta (um “folclore musical indígena”), conclui o maestro, restaria apenas o encontrado entre grupos então recém-contatados – como os Paresi gravados por Roquette-Pinto (1917) –, cuja música se manteria “afastada da música brasileira atual” (: 42–4). Nesse ponto, temos uma tese cindida: de um lado, uma música indígena perdida, em regiões de contato antigo, como o Nordeste; de outro, uma então pouco documentada, recém-contatada, em rincões, como a Amazônia e o Brasil central, que devia, como os demais elementos da cultura, ser registrada com urgência por força de seu futuro contágio e desaparecimento.

Ainda sobre os debates da década de 1920, nas formulações sobre a natureza e a origem do *caráter nacional* e sobre qual música o representaria, Bastos, além de traçar o projeto intelectual subjacente à obra de Gallet, contribui relacionando-o ao de Mário de Andrade, alinhavando-os em um mesmo projeto geral, baseado musicalmente em duas, e não três, “raças”: “o célebre triângulo racial brasileiro reduzindo-se assim a um segmento de linha, com extremos ocupados por ‘negros’ e ‘brancos’” (2006: 115). Abrindo suas reflexões sobre esse “esquecimento” da matriz indígena, brinda-nos com citação categórica do intelectual paulistano, do mesmo ano da edição de Gallet: “o elemento ameríndio no populário brasileiro está psicologicamente assimilado e praticamente já é quase nulo” (: 115), corroborando a tese do

9 O outro trabalho seria “O negro na música brasileira” (Bastos, 2006: 117).

maestro (Andrade, 1928: 16). Mas o projeto intelectual de um autor é capaz de apagar por completo os rastros de uma presença em sua obra? Vejamos outros momentos da obra (extensa) de Mário de Andrade, agora posicionando-nos na década de 1930, em especial, diante dos materiais gerados pelo grupo liderado por Luiz Saia na Missão Folclórica de 1938.

Se tomamos, por exemplo, o material reunido pelo pesquisador paulistano, poucos anos depois, sobre o *catimbó*, prática popular registrada nos subúrbios de João Pessoa (PB) e Natal (RN), o jogo de correlações possíveis entre as identidades representadas é notável. Diante desse misto de *feiticeira* com processo de *cura*, a “tradição ameríndia”, ressalta o pesquisador, “predomina fortemente” (Andrade, 1933: 30). Se nos ativermos ao evocado ao longo de distintos cantos (*pontos* ou *linhas*), encontraremos uma série de categorias e entidades recorrentes e centrais para o universo religioso do toré, também baseado na “ciência da jurema”:¹⁰ os *mestres*, a *jurema* (planta e entidade), a organização em *troncos* e *ramas*, os *reinos* e *reinados* e as *sementes*, além de estribilhos como “oh rei iá-iá” (: 71–93). Ademais, verificaremos, com função de acompanhamento e terapêutica (: 35–6), instrumentos como *maracás*, *gaitas* e *búzios* (*buzinas*). E se recorrermos ainda aos apontamentos de Luiz Saia sobre um *catimbó* registrado em João Pessoa pouco tempo depois, em 1938, teremos: “Em seguida, fazendo sair fumaça pelo cano do cachimbo, fazem um movimento ascendente do tronco para direita” (citado por Carlini, 1938: 67). Esse modo de usar o cachimbo é prática recorrente entre os grupos indígenas da região, não só em seus torés, mas também em assembleias e encontros políticos, tendo o mesmo fim: *limpar* os ambientes para os *trabalhos*.¹¹

Nesse momento de sua trajetória intelectual, ainda que diante de “feiticeira mais ou menos inventada ao acaso de reminiscências vagas”, Andrade enfatiza: “Entre os nossos folcloristas, principalmente musicais, muito se tem discuti-

10 Ver a *linha* dedicada a Antonio Caboclinho (Andrade, 1933: 77).

11 Décadas depois de sua experiência etnográfica no médio rio São Francisco nordestino, Maynard Araújo seria mais enfático sobre a relação entre a prática do *toré* e a do *catimbó* para a região que estudava: “[...] certamente é o mesmo *catimbó* dos arredores das capitais e grandes cidades nordestinas, onde os destituídos de fortuna procuram como oráculo para minorar os penares e desditas. Quando afirmamos que *toré* é o mesmo *catimbó*, pajelança, fizemos porque, neste vasto Brasil, as denominações de uma dança, de uma cerimônia variam de região para região” (1961: 74). De nossa experiência, afirmamos que, ainda que muitas sejam as semelhanças, *catimbós* como os registrados pela missão de 1938 são bem distintos dos torés que presenciamos no estado de Pernambuco.

do ou negado categoricamente a persistência de tradições ameríndias no povo brasileiro. A feitiçaria nacional vem fortemente depor em contrário” (1933: 30).

Nas décadas seguintes, o acúmulo de dados e experiências que rapidamente o movimento folclórico produziria, dada sua expansão e organização (Vilhena, 1997), contribuiu para complexificar e ampliar modelos explicativos e seus alcances etnográficos. Tomemos agora como exemplo o *coco*, ainda fazendo uso dos materiais produzidos por Mário de Andrade e dos que participaram de seu projeto intelectual. Outros paralelismos são notáveis e possibilitam a aproximação entre identidades músico-coreográficas, uma vez ser sua prática muito difundida historicamente entre alguns dos grupos indígenas do Nordeste, a ponto de ser tomado como parte constitutiva de suas “tradições”. No trabalho de Estevão Pinto, dedicado aos Fulni-ô de Águas Belas, Pernambuco, encontramos, por exemplo, a seguinte passagem:

Também os Fulniô dançam o *coco*, do qual podem fazer parte até os estranhos. Mário Melo [1929: 811–3] acha-o um tanto diferente do seu similar das Alagoas e outras regiões do Nordeste. No *coco* dos índios de Águas Belas os homens organizam-se em círculo, cada um deles entre duas damas; ao centro põe-se o tirador dos versos, cujo refrão todos cantam em coro. Iniciado o canto, a roda movimentava-se, dando os cavaleiros passos ora para a direita, ora para a esquerda (no que são acompanhados pelas damas) e, em seguida, fazendo meia volta, em sapateado. Nessa meia-volta, os cavaleiros oferecem as mãos às damas, que passam da direita para a esquerda e vice-versa, isto é, da esquerda para a direita (Pinto, 1956: 144).

As semelhanças entre o *coco* e o *toré* são evidentes: circularidade, o *tirador* no meio da roda, a estrutura em chamada/resposta para o canto. De fato, estamos diante de dois processos rituais bastante plásticos, passíveis de serem adaptados a distintas plateias e contextos performáticos.¹² Talvez por isso, na obra *Música popular brasileira*, organizada por Oneyda Alvarenga a partir do espólio da missão de 1938, só encontremos o *toré* no verbete *coco*: “No Estado da Paraíba, existe também uma dança chamada *toré*, perfeitamente igual ao *coco* pela coreografia e pela música” (1960: 144–5). A despeito disso, brinda-nos, sem maiores comentários, com um conjunto de fotos (27, 28 e 30), nas quais vemos uma dança em grupo,

12 Ver as coletâneas organizadas por Grünwald (2004) para o caso do *toré* e por Ayala e Ayala (2000) para o caso do *coco*. Em especial, ver Silva (2000).



Toré: cabaçal acompanhador.
São Francisco, Vila de São Miguel, Mamanguape, Paraíba, 11/5/1938

circular, acompanhada por conjunto descrito como (banda) *cabaçal*, formado por caixa, reco-reco, gaita e zabumba (: 168).¹³

Ainda que Alvarenga não faça maiores menções ao toré, não o posiciona dentro do modelo de três matrizes originais (lógica segundo a qual também se organiza seu esforço classificatório), nos diários de campo de Luiz Saia,¹⁴ chefe da missão, encontramos apontamentos sobre o toré como “dança indígena”, tendo sido feitos registros em cera e película em Brejo dos Padres, Taracatu, Pernambuco, entre os Pankararu. Dessa visita ao grupo os membros da missão ainda fazem registros fotográficos, dos quais um dos mais interessantes, dada a raridade do registro dessa prática musical, é o de um instrumento de sopro com palheta, homônimo da dança.

13 Fotos registradas pela missão em Mamanguape, atualmente área com presença indígena potiguara.

14 Acervo de pesquisas folclóricas de Mário de Andrade, 1936–1938. Centro Cultural São Paulo. Divisão de Bibliotecas. Discoteca Oneyda Alvarenga, 2000, p. 29–45.



Toré. Brejo dos Padres, Tacaratu, Pernambuco, 1938.¹⁵

Dois meses depois, na Baía da Traição, Paraíba,¹⁶ faziam novas filmagens e gravações, desta vez de cocos. Curiosamente, um dos filmes editados do material produzido na ocasião registra uma dança circular, acompanhada por canto e zabumba, no sentido anti-horário, nomeada como “coco de toré”.¹⁷

Fechando essa breve aproximação histórico-sociológica (não exaustiva) do campo intelectual em torno do *folclore* e da definição de identidades musicais regionais dentro do processo de *formação* – de *invenção* (Hobsbawn, Ranger, 1983) – de uma *música brasileira*, recupero o trabalho do também maestro e acadêmico Baptista Siqueira em seu estudo “Influência ameríndia na música folclórica do Nordeste” (1951). Se no ensaio de Gallet temos a negação da presença indígena no “folclore brasileiro”, com Siqueira, passadas duas décadas da publicação de “O índio na música brasileira”, a busca dessa presença é preterida, mas dentro de

15 Disponível em: http://www.sescsp.org.br/sesc/hotsites/missao/fotos_frameset.html.

16 Atualmente, território potiguara.

17 Acervo de pesquisas folclóricas de Mário de Andrade, 1936–1938. Centro Cultural São Paulo. Divisão de Bibliotecas. Discoteca Oneyda Alvarenga, 2000.

quadros sociogeográficos mais circunscritos. Seu foco recai, especialmente, sobre o que Euclides da Cunha denominou *Tapuietama*, o sertão nordestino, os “rincões mais afastados das civilizações” (citado por Siqueira, 1951: 17). Apresentando seu exercício como “um estudo folclórico em área geográfica delimitada”, propõe a comparação entre gêneros musicais (dos cocos e aboios às bandas de pífanos e cantorias), de forma a averiguar “até que ponto a música dos selvagens contribui para a formação dos cantos da zona sertaneja” (Siqueira, 1951: 13). Desta vez, a identidade acionada é a do *caboclo* (ou *mameluco*), que, “desconhecendo os lustres culturais”, “vai repetindo o canto de seus antepassados” (: 16). Ele aposta que os “aspectos melódicos” encontrados nas “melodias tradicionais” (“estranhas melodias”) anotadas pelos sertões “guardavam os tesouros” *tapuias* e *cariris*, “os cantos mágicos ou guerreiros de suas tribos”. Nesse sentido, critica as conclusões de Gallet e outros, concluindo que “a música ameríndia ficou insulada, como o próprio caboclo, nas áreas povoadas dos currais, progredindo lentamente com as classes rurais” (: 27). Certas estruturas melódicas ascendentes e descendentes, certas rítmicas, e mesmo certas divisões e paralelismos poéticos, encontrados em alguns dos gêneros musicais do sertão, seriam marcas, apesar dos esforços missionários e da vida entre os currais, da presença indígena. Estaríamos, pois, diante de uma *sobrevivência* (categoria vitoriana) de alguma música indígena pegada a gêneros *sertanejos*.

Ainda que possamos posicionar o trabalho de Baptista Siqueira como um dos “pioneiros” na busca pelo que de indígena houvesse na música dos sertões (na qual, saliente-se, essa presença é hoje inquestionável), um eixo paradigmático central parece atravessar as décadas, o da segmentação de identidades – *negro*, *índio*, *branco* – encontrada ao longo do *popular*, categorização passível de distintos matizes e gradações. Nos jogos de produção de resultantes nos debates, no caso de uma presença possível indígena, nós a encontramos pensada como *ausência* ou como *sobrevivência*, indelevelmente misturada. Neste ponto do exercício, de produção de dados tanto sobre a distribuição (nos termos de Barth, 1989) de práticas e repertórios por certos grupos sociais quanto sobre o modo como esses grupos foram classificados em certo campo intelectual, parece-me que já se evidenciam alguns rendimentos quanto à aproximação antropologia/história: primeiro, a constatação da fluidez do campo de identidades musicais percorrido, em que *indígena* e *sertanejo* (este, feição do *popular*), mais especificamente seus repertórios culturais, se interpenetram e podem gerar condensações culturais variáveis no tempo e no jogo de relações sociais; segundo, a ampliação dos campos intelectuais consultados, a constatação de que um mesmo grupo social pode ter sido entendido por múltiplas entradas e circunscrições analíticas. Ao final,

encontraremos repertórios músico-coreográficos e rituais sendo classificados ora como *indígenas*, ora como *sertanejos*, ora como *feiticeiros*. Na prática, como se evidencia nos arranjos dos campos sociais contemporâneos, podem transpassar identidades por meio de múltiplos acessos e significações.

Qual música indígena?

Benditos, toantes, sambas de coco e bandas de pífano

Eu sou caboclo brasileiro/ da tribo Kapinawá/

Ô leirandô, tiralandei/ Ô leirandô, tiralandá”

Toante, Terreiro da Mata, Mina Grande, 23/11/2002 e 7/3/2003.

Retomo a experiência etnográfica entre os Kapinawá de Mina Grande. O *toante* que abre esta seção é exemplar quanto aos fluxos musicais em que o grupo se encontra, no caso particular, articulado a redes indígenas. Do mesmo modo, é exemplar quanto aos usos da música, pelos índios do Nordeste, para demarcar fronteiras étnicas e criar comunidades políticas abrangentes como a de “índios do Nordeste”. Havendo oportunidade de assistir a distintos *torés*,¹⁸ bem como a seus usos em reuniões e assembleias políticas micro e macrorregionais, constata-se não só o trânsito de toantes, mas sua adaptação a diferentes vozes. “Eu sou caboclo brasileiro”, verso/melodia de ampla circulação e significação para as mobilizações político-reivindicatórias indígenas nordestinas, pode ser encontrado em distintos grupos, com especificação de etnônimo no segundo verso e possíveis variações melódicas.¹⁹

18 No Nordeste indígena contemporâneo, o termo *toré* designa não apenas algo da ordem do musicológico ou coreográfico, mas também um complexo ritual (ou rituais, se começamos a tomar as realidades locais como pontos de vista) que envolve uma dança circular, em fila ou parilha, acompanhada de um repertório de cantos específicos (*toantes* ou *linhas*, e ainda, de acordo com as variantes praticadas por cada grupo, *benditos* e *sambas de coco*) ao som de maracás e por vezes zabumbas, gaitas e apitos. Nesse contexto de religiosidade e cura, *irradiam-se* os *encantos*, os *encantados*, entidades espirituais ou antepassados, passíveis de incorporação por alguns de seus participantes. É também uma situação social privilegiada para negociações políticas e de afirmação identitária intra e extragrupal. Para uma breve genealogia dos usos do termo e introdução ao estudo do tema, ver Pereira (2004). Para um apanhado da complexidade de feições que este pode assumir em distintos grupos indígenas, ver a coletânea organizada por Grünwald (2004).

19 Grünwald, comunicação pessoal realizada em 2003. Saliente-se que variações como essas

Se seguimos os outros gêneros que compõem seu toré, os *cocos* e *benditos*, novas redes de relação se abrem e se direcionam para outros campos sociais, além do étnico, alinhando índios e não índios. Diante desse entrecruzamento de redes sociais e gêneros musicais, qual a extensão do recorte analítico que faremos para pensar uma “música kapinawá”, ou uma “música indígena” em Kapinawá (o que não necessariamente é a mesma coisa)? Estudaremos só a música religiosa? Nela incluiremos a católica? E o calendário junino? E as demais danças praticadas pelos membros do grupo, como o coco? E as bandas de pífano e as festas? Podemos continuar trabalhando com epistemologias de diferenciação forte, perguntando-nos se o que está diante de nós é *indígena* ou *sertanejo*, ou mesmo *brasileiro*. Tomando elementos e significados encontrados em ampla extensão territorial e sociocultural, buscamos tipificá-los de acordo com regimes de circunscrição identitária.

Diante desse quadro sócio-histórico de articulação entre tradições musicais, podemos também tentar outros exercícios aproximativos (Bachelard, 1928) de caráter mais fluido e relacional. E se mudarmos o foco de modelos matriciais e de sistemática forte (discriminando *culturas* musicais), e nos ativermos às práticas musicais em sua extensão?²⁰ E se mudarmos os eixos analíticos de aproximação desses campos e identidades musicais, não construindo unidades restritivas e diferenciáveis, e passarmos a atuar em termos de *campos de interação musical*, articulando (Leach, 1954) áreas de investigação mais amplas do que aldeias ou etnias, e situações musicais mais diversas do que as religiosas? Nos termos de Finnegan, e se focarmos o “fazer musical” (1989: 7)? E se nos preocuparmos com as vozes (musicais) em contexto de elocução, com os atos de música?

No exercício de entendimento da constituição histórico-musical do toré kapinawá, mediante benditos, toantes e sambas de coco, aproximei-me de certa etnomusicologia que vem se desenvolvendo desde a década de 1980, com maior amplitude nos anos 1990, para dar conta de contextos de grande diversidade e de intensa interação de musicalidades.²¹ Mais do que preocupada com

são comuns em grupos de tradições musicais marcadas por regimes de transmissão especialmente orais.

20 Para exercícios monográficos que trabalham com o modelo *rede de relações* em perspectivas gerativistas (aproximando antropologia e história), ver Albuquerque (2005), para os Kapinawá, e Magalhães (2007), para os Pitaguary.

21 Em que encontraremos formações temáticas como: *nacionalismo/movimento social/canção, hibridismo/gênero/novas identidades musicais, etnicidade/música*. Esta abrange casos que vão dos conjuntos vocais femininos búlgaros às bandas de rock étnico aborígene da Austrália e às bandas tecnopop maori. Vale também notar que, apesar de uma maior

circunscrições musicais, com a produção da *diferença* musical (ou não só com ela), ela se dedica aos usos da música em contextos distintos, do local ao global, o que pode gerar múltiplas significações e sistemáticas. Na aproximação entre os estudos sobre etnicidade e música, Stokes, por exemplo, propõe, em introdução a uma coletânea de artigos, “ver [a música] menos como uma essência fixa com certas propriedades definidas, e mais como uma grande rede de práticas e significados” (Stokes, 1994: 7).

Uma década antes, Reyes-Schramm, em artigo programático dedicado a uma etnomusicologia das “diversas musicalidades” (no caso, no espaço urbano), propôs o seguinte como inquietação a ser perseguida: “Onde as fronteiras que definem repertórios musicais, áreas geográficas, identidades étnicas, instituições e outras identidades se chocam ou contradizem umas às outras, como e sob que bases o pesquisador define o que deve ser estudado?” (1982: 1).

No ponto atual de uma antropologia dedicada aos grupos indígenas do Nordeste,²² sabemos que grupos como os Atikum (Grünwald, 1993, 1999), os Kapinawá (Albuquerque, 2004, 2005), os Kiriri (Brasileiro, 1999; Nascimento, 2004), os Pitaguary (Magalhães, 2008, 2009), os Kambiwá (Arruti, 1999) e os Tumbalalá (Andrade, 2004) tiveram de relacionar-se com outros grupos indígenas (alguns dos quais já haviam também se relacionado com outros) de forma a organizar seus torés nos contextos de reconhecimento identitário e territorial. Nos termos de Arruti, constituíram *circuitos* de troca ritual de forma a aprender ou aperfeiçoar repertórios culturais, por meio do que se conformaram ou acentuaram redes de relações étnicas (1999: 251) – no caso em questão, redes musicais. Como diagnóstica Slobin, tomadas as relações (crescentes) entre *músicas locais* e *músicas regionais-globais*, “observar os dois lados dessa via expressa tornou-se um problema central para a etnomusicologia” (1993: 19).

Ao examinar casos como o dos Kapinawá (Pereira, 2004), vemos que tais redes não se restringem ao étnico em particular, envolvendo também outros circuitos e situações de comunicação que podem ultrapassar suas dimensões e nos põem em enquadramentos socioespaciais mais amplos. Como sugere

profusão nas últimas décadas, trabalhos como os de McAllester (1949) e Rhodes (1971), ainda trabalhando na chave boasiana da difusão, haviam acompanhado as relações musicais entre grupos sociais, no caso em especial, parte dos grupos indígenas norte-americanos que têm o peiote como divindade e intercambiam cantos a ele dedicados.

22 Para uma aproximação geral desse campo de estudos antropológicos, ver, por exemplo, as coletâneas organizadas por Pacheco de Oliveira (1999) e Grünwald (2004).

Magalhães (2009: 337) acerca do caso Pitaguary, a constituição sócio-histórica dos torés pressupõe o “aproveitamento simbólico”, no caso, músico-coreográfico, de outros repertórios culturais que ultrapassam a dimensão estrita desse complexo ritual e vinculam o pesquisador a outros campos sociais, intra e extragrupo. No caso Kapinawá, colocam-nos em contato com parte da grande música do agreste e sertão nordestinos, no grande fluxo de tradições culturais (no caso, musicais) que conforma esse espaço de circulação de conhecimentos simbólicos e práticos.²³

Historicamente, antes da consolidação do complexo ritual do toré (ao longo da década de 1970), entre os repertórios músico-coreográficos que encontramos entre os então *caboclos* de Mina Grande, futuros índios Kapinawá (Albuquerque, 2005), estavam os *benditos* (entoados na pequena capela dedicada ao padroeiro do grupo, São Sebastião);²⁴ os *sambas de coco*, em geral praticados quando das pisadas de chão de casas novas e festas; e *bandas de pifanos*, em especial nas novenas. Ressalte-se que todos esses repertórios e situações musicais são considerados “tradicionais” pelo grupo. Além disso, em dias festivos, podem aparecer ainda sanfonas, zabumbas e triângulos. Nesse contexto, a organização do toré é tardia, o que não significa que não tenha sido rapidamente incorporada, ou que antes não houvesse a crença e o culto de *encantos*²⁵ e *mestres*, o que Nascimento (1994) denominou “complexo da jurema”, em que repertórios prático-

23 Um adendo: de qual sertão ou agreste estamos falando? Ou como estamos tratando desse sertão, como entendemos essa região já bastante imaginada? Primeiro, a exemplo de Leach (1954), escolho como eixo de corte a região. Há que se pensar o conjunto de relações em sua extensão para poder ver os trânsitos e transformações culturais a partir dos mesmos elementos culturais. Além disso, é um sertão, um agreste, pensado em rede, se dermos ênfase aos *músicos* – no meu caso, *cantores*. Assim, damos ênfase àqueles que de alguma forma são “especialistas” – com o cuidado que o termo pede – nesses conhecimentos ou, ao menos, estão sempre participando das execuções musicais. Trata-se de conhecimentos que dão conta de repertórios e seus respectivos processos rituais, instrumentos musicais, e do significado e função de cada canto ao longo de uma determinada sequência ritual. Especialmente os instrumentistas, sobretudo os ritmistas, são encontrados em diversos contextos musicais, do festivo ao religioso, do formal ao informal.

24 Albuquerque, em comunicação pessoal de 2010, informa que a escolha de São Sebastião como padroeiro de Mina Grande também vem da década de 1970, do início das mobilizações indígenas, por se tratar de “santo guerreiro, protetor dos índios”.

25 Em resumo, antepassados indígenas ou entidades espirituais.

simbólicos como *encantos*, *toantes* e *torés* são encontrados, mas não necessariamente sistematizados como dança, ou mesmo como indígenas.²⁶

Ao traçar uma versão histórica das mobilizações que ganharam feições étnicas em Mina Grande, na década de 1970, Albuquerque (2004, 2005) compõe uma gênese do toré kapinawá, momento em que se cruzam, em quadro indigenista mais amplo, a aquisição de novos repertórios culturais por intervenção de agentes xucuru e kambiawá²⁷, e seu manejo a partir dos repertórios e modelos organizacionais de que já dispunham (Barth, 1969). Como apresenta o investigador:

Os Kapinawá da Mina Grande, ao elaborarem um toré para se apresentarem ao órgão tutor (Funai) como índios, traduziram uma experiência coreográfico-musical a partir das músicas que já conheciam, a união destes elementos constituiu um toré próprio, uma tradição original, um produto cultural novo que permitia a visualização da nova posição social do grupo, da sua etnicidade (Albuquerque, 2005: 158).

Molda-se então seu toré, compartilhando com o dos demais grupos indígenas da região elementos e padrões, mas apresentando também alguma especificidade a partir dos repertórios e modos de produção de significado de que já dispunham, da criatividade de alguns de seus cantores. Vejamos a organização social da música (Blacking, 1966) encontrada no toré de Mina Grande, um dos aldeamentos do grupo. Dos registros etnográficos realizados nos anos de 2002 e 2003²⁸ escolho um dos torés gravados, situação social (Gluckman, 1940; Van Velsen, 1967; Mitchell, 1968) exemplar quanto ao modo como se organizou musicalmente o processo ritual, bem como à rede de atores que o sustentava:

26 Sobre a jurema em termos botânicos e religiosos, ver também a coletânea organizada por Mota & Albuquerque (2002).

27 É nessas relações políticas que se estabelecem relações musicais, no caso ligadas em especial aos *toantes*, entre gente Kapinawá e seus vizinhos Kambiawá e Xucuru. Para uma entrada etnográfica nos *circuitos regionais* de fomento de indianidades entre grupos indígenas, ver, por exemplo, Arruti (1999) e Andrade (2004).

28 Foram registrados quatro torés (dois na *capela* e no *terreiro da mata*; dois na *furna*), perfazendo pouco mais de sete horas de gravação distribuídas em três gêneros de cantos acompanhados, à exceção do primeiro, de maracás: *benditos* (15), *toantes* (56) e *sambas de coco* (13). O ritual se organizava em termos espaciais da mesma maneira. Tendo o *cruzeiro* como centro, ao seu redor se dança, no sentido anti-horário, enquanto um cantor, no meio da roda, *tira o canto*.

Canto ²⁹	Gênero ³⁰	Cantor	Tempo
<i>Oí que prazer que alegria</i>	Bendito	Maria das Dores de Moura	2:02
<i>Os apóstolos de Deus era um</i>	Bendito	Arlindo Florêncio de Moura	5:48
<i>Meu padrinho padre Cícero</i>	Bendito	José Caetano da Silva	4:07
<i>A jurema preta é pau-ferro</i>	Coco de toré	Jacira Maria da Conceição	4:08
<i>Eu tava na minha aldeia</i>	Coco de toré	Jaime de Moura	1:59
<i>Os índios desceram a serra</i>	Toante	José Caetano da Silva	3:40
<i>Pisa na força Tupã</i>	Toante	Arlindo Florêncio de Moura	3:19
<i>Vem divino senhor meu mestre</i>	Toante	Arlindo Florêncio de Moura	2:47
<i>O cabo da vassoura cai</i>	Samba de coco	Maria das Dores de Moura	1:29
<i>Boa noite meus caboclos</i>	Toante	...	1:10
<i>Aí, meu Deus me diz</i>	Toante	Maria das Dores de Moura	2:38
<i>Sou eu caboclo de aldeia</i>	Samba de coco	Jacira Maria da Conceição	2:01
<i>Meus canarinhos vamo-nos embora</i>	Toante	José Caetano da Silva	3:06
<i>Cuidado, o mamoeiro</i>	Samba de coco	Jacira Maria da Conceição	1:33
<i>Boa noite meus índios</i>	Toante	Maria das Dores de Moura	1:17
<i>Minha casa é uma pedrinha</i>	Toante lento	Maria das Dores de Moura	2:06
<i>Lá no palácio do vento</i>	Samba de coco	José Caetano da Silva	2:41
<i>Meu canário cantor</i>	Samba de coco	Maria das Dores de Moura	1:34
<i>Oxossi no balanço do vento</i>	Toante	Arlindo Florêncio de Moura	2:47
<i>Pisa lá que eu piso cá</i>	Toante	José Caetano da Silva	4:15

Em Mina Grande existem dois locais específicos para a prática do toré. O mais antigo é a *furna* da Serra Grande, onde se “*pisou* o primeiro toré”. Posteriormente, seria erigido o *terreiro da mata*, mais próximo do centro do aldeamento. Neste, os torés registrados começam na *capela de São Sebastião*, quando se entoam os *benditos*, passando-se depois para o *terreiro da mata*, área aberta contígua ao aldeamento, organizada para a prática do ritual, momento em que se intercalam *toantes* rápidos e lentos, e *sambas de coco* por

29 Tomei o primeiro verso do canto para nomeá-lo.

30 Em uma próxima oportunidade, vale uma discussão sobre até que ponto posso classificar alguns repertórios registrados como *gêneros*. Tomo a palavra em sentido fraco. Ainda que por vezes a diferença morfológica (rítmica e melódica) e poético-evocativa entre um *toante* (toré) e uma *linha* (catimbó) pareça quase inexistente, com o segundo classificado de acordo mais com a situação de uso do que com a propriedade estritamente musical, sigo basicamente a classificação dos cantores que acompanho. Apenas no *coco de toré* marquei maior diferença, termo que ouvi e encontrei na literatura, mas que de fato não me pareceu atuar como um diferenciador forte, categórico. Heurísticamente, no entanto, ressalto-o para mostrar o processo possível, nesse vaivém de musicalidades, e de fusão de gêneros.

cerca de duas horas. Em *Serra Grande*, na *furna*, encontra-se a mesma organização musical e coreográfica.³¹ Da solenidade e comedimento corporal e musical dos benditos, passa-se à *pisada*, à dança, quando variam toadas e coreografias, entre toantes e sambas. Independentemente do gênero entoado, sempre ao final se balançavam os maracás com gritos como “Viva Deus!”, “Viva os encantos!”, “Viva os mestres!”, “Viva nosso pai Tupã!”, “Viva nosso padre Cícero!”. Ao longo desses encontros etnográficos, ficou evidente também que o mesmo conjunto de atores sociais alinhava tradições musicais distintas, agora unidas na geração de uma indianidade kapinawá no ritual por excelência dos índios do Nordeste, o toré. Foram os principais cantores José Caetano da Silva, 56 anos; Arlindo Florêncio de Moura, 56 anos; Jacira Maria da Conceição, 27 anos; e Maria das Dores de Moura, 55 anos. Devo marcar neste ponto, ainda que sem poder avançar muito etnograficamente, o papel de algumas famílias e indivíduos na transmissão de conteúdos culturais e no manejo do jogo político que envolve o ritual do toré, revelando a necessidade de seu entendimento em termos de relações diádicas. Nesse sentido, em especial José Caetano, Arlindo e Maria estão entre os elos fundamentais da rede que desenvolve e mantém o toré entre os Kapinawá de Mina Grande.

Cada gênero entoado remete a tradições e situações musicais distintas, bem como a tradições de conhecimento (Barth, 1989) mais amplas a que estas estão relacionadas. Podemos, portanto, considerar o toré um compósito (nos termos de Turner, 1968) de tradições, mas também um manancial a partir do qual novas formulações e enquadramentos, novos desenhos discretos e sistemáticas podem ser gerados. Afinal, como alertou Barth, a interdependência dos elementos que constituem os complexos culturais (suas diferentes correntes de tradições) “não implica nenhuma suposição predefinida sobre o que exatamente mantém juntos os elementos de cada tradição coexistente” (1989: 123). Tomados os contextos sócio-históricos de interação, “as pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam” (: 123).

Nessa perspectiva, com os *benditos*, José Caetano, Arlindo e Maria nos levam às suas formações (e do grupo) católicas, aos repertórios aprendidos com pais e avós, aos serviços e missas na cidade próxima de Buíque, ou na capela de São Sebastião, quando Mina Grande é visitada pelo padre. Esses “benditos antigos” dão

31 Para uma investigação mais densa de alguns dos gêneros referidos ao toré kapinawá, ver Albuquerque (2005). Em trabalho anterior, abordei uma definição morfológica básica desses gêneros (Pereira, 2004).

conta de um pequeno panteão católico, em particular Jesus Cristo, Nossa Senhora, São José e São Sebastião. Com os *toantes*, de aquisição recente, nos levam às assembleias indígenas, às mobilizações políticas, aos “levantamentos de aldeias”, que agregam, por meio de *lideranças* (no caso, especializadas no ritual do toré e em tudo que este implica), grupos em circuitos de relação de amplo espectro, ultrapassando microrregiões e, por vezes, alcançando o nível nacional. Com os *sambas*, sambas de coco, dirigem-nos a redes de sociabilidade que unem familiares – próximos e distantes –, vizinhos e conterrâneos às festas e levantamentos de casas e pisadas de terreiro e chão. Além disso, Albuquerque (2010)³² alerta para o fato de que, assim como relatou Magalhães (2007, 2009) acerca do caso Pitaguary, ou Oliveira (2009) quanto ao caso Xucuru, é possível traçar a entrada de *linhas* ou *pontos* de umbanda evocativos da jurema e dos caboclos e mestres acionados como toantes.³³ Em todos os casos, do ponto de vista micrológico, das práticas sociais, a fronteira (heurística, para o pesquisador, e político-estratégica, para os grupos sociais) *indígena/sertanejo* é constantemente ultrapassada. É até fundida, como no caso de um tipo particular de samba, que chamei *coco de toré* (Pereira, 2004), gênero aparecido nas últimas décadas entre os Kapinawá, em que a rítmica e a divisão melódica dos cocos são misturadas às poéticas dos toantes, sendo, na atualidade, uma das marcas de diferenciação do toré kapinawá em relação aos demais grupos indígenas da região. Do mesmo modo, parece-me que, nos trânsitos possíveis entre repertórios e situações musicais, *toantes* podem ser executados como sambas.³⁴ Tal é o caso dos dois sambas que abrem este toré. Transcrevo os versos do segundo, *Eu tava na minha aldeia*: “Eu tava na minha aldeia/ pra que mandou me chamar? (2x)// Eu venho na ponta do pé/ e na força do maracá (2x)// Eina reia reio mandjoa/ eina reia reio madjá (2x)// Eu tava no pé da jurema/ pra que mandou me chamar? (2x)// Eu venho na ponta do pé/ e na força do maracá (2x)// Eina reia reio mandjoa/ eina reia reio madjá (2x).”

Vemos evocados nesse samba alguns símbolos potentes do universo categórico encontrado no entorno do toré: a *aldeia*, termo de uso recente para se referir a pequenos povoados como Mina Grande; a *força* – categoria que transcende e une as semânticas (Valle, 1999) políticas e religiosas – dada pelo *maracá*, instru-

mento por excelência dos “índios”, acompanhamento constante dos toantes; a *jurema*, entidade botânica e espiritual; e, por fim, seguindo a quadra de abertura, um trecho em *idioma*, como era tratado esse tipo de segunda parte recorrente nos toantes, e agora nos cocos de toré. Para o grupo o *idioma* é uma espécie de reminiscência das línguas de seus antepassados, a um só tempo portador de *segredos* e dotado de *força*.³⁵ Talvez não à toa tenha sido entoado logo no início dos trabalhos desse dia, após os benditos, dado seu potencial poético-evocativo, chamando os índios da aldeia para, no entorno da jurema, cantar e dançar ao som dos maracás, o que demarca a diferença do toré kapinawá em face dos demais.

Ao longo das gravações, soubemos ainda de uma *banda de pífano* em aldeamento vizinho a Mina Grande e da banda de pífano de Mina Grande, há alguns anos desarticulada. Estas, por sua vez, nos levaram a redes religiosas (novenas) e festivas (bailes, casamentos, batizados e festas de santos). Em filme da década de 1980,³⁶ flagramos os Kapinawá de Mina Grande cantando e dançando sambas para pisar o chão de casa. Evoluem com um terno de pífano em novena, tendo como ponto final a fuma da Serra Grande, em que dançam o toré na fuma e no terreiro da mata. Mais uma vez encontramos José Caetano e Maria cantando, dançando, balançando seus maracás.

Músicas, identidades e fluxos culturais

Mãe dizia que dançava o toré em Lagoa de Teixeira, dançava mas não sabia que era toré. Ela cantava: ‘O caminho da Serra Grande/ vou mandar e-ladrilhar/ é de ouro e prata fina/ pra Joaquina caminhar.’ Mãe dizia que dançava isso lá em Lagoa de Teixeira, aí dizia que era parte de toré, mas nós não sabia porque era pequenininho.

Conceição³⁷

Acompanhar a constituição sócio-histórica do toré kapinawá serve como entrada para o entendimento dos jogos relacionais entre conjuntos de tra-

32 Comunicação pessoal.

33 Para o caso Xucuru, na relação entre *terreiros* e *torés*, ver Oliveira (2009). Para exemplos de outros arranjos quanto às práticas envolvendo a jurema e os encantos, Batista (2004).

34 Magalhães, em comunicação pessoal de 2009, informa que entre os Pitaguary esses jogos de execução se dão em especial entre a umbanda e o toré, com adaptações tanto rítmicas quanto coreográficas.

35 Registrei as mesmas ideias em Kambiwá (Americana, 17, 18 e 19/12/2005) sobre cantos de Praiá em *idioma*, linguagem *secreta*, referente a distintos *encantos*.

36 Filme 16mm finalizado em 1989 e chamado *KAPINAWA, wir dürfen wieder Indianer sein*, realizado pela empresa alemã Aradt Film Bumbold KG em parceria com o Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Agradeço a Glauco Machado por uma cópia do mesmo.

37 Citado por Albuquerque (2005: 90)

dições de conhecimento (Barth, 1989), jogos com que seus membros geram representações e subjetividades sobre quem são, de onde vieram e para onde vão – no nosso caso, o que cantam e como dançam. Alguma historiografia e alguma antropologia, “ao rés-do-chão” (Revel, 1985), calcadas em modelos de *redes de interação* e em *processos* de formação e revisão de padrões materiais e simbólicos, podem nos ajudar a operacionalizar uma noção de identidade musical em que distintos elementos e lógicas simbólicas e práticas podem gerar múltiplos arranjos de conjuntos culturais e sistemáticas, em âmbito tanto individual quanto de grupo. Permitem-nos pensar o fazer musical ao longo de distintas (mas articuladas) situações musicais, gerando modelos de aproximação e representação investigativos voltados para a descrição e a análise de processos de produção de significados e sistematização de musicalidades.

Como ressalta Lassiter a partir do caso dos Kiowa (Oklahoma, Estados Unidos), também trabalhando com o modelo *rede de relações*³⁸ para pensar a circulação de bens musicais de diversas tradições entre grupos indígenas norte-americanos: “não estamos mais falando de agregados de indivíduos, mas de diferentes mundos [musicais] nos quais os indivíduos participam” (1998: 77). Aqui também, “suas dinâmicas atravessam e se chocam com as definições políticas de tribo usualmente usadas por nós para interpretar uma comunidade desde o exterior”, aproximando, “de uma só vez, as fronteiras entre a via de Jesus, a via do peiote e a via da dança” (: 77–8).³⁹ No nosso caso, aproximamos Jesus e o padre Cícero, a jurema e os encantos,⁴⁰ o coco e seu *trupé*⁴¹ na dança do toré. Fazemos da música kapinawá um arranjo de múltiplos gêneros, de distintas tradições e situações musicais, em alguns casos fundidos, no “ritual do índio”, ponto de encontro, expressão e agente fomentador da produção de alguma especificidade social, no caso em questão, étnica.

38 Nesse ponto, vale lembrar o alerta epistemológico de Barnes (1968) de que, por mais empiristas que queiramos ser, ao final nossos “indivíduos”, os que acompanhamos em rede, são também *modelos*.

39 Para uma aproximação histórica da formação/reformulação de certas danças como sinais diacríticos entre grupos indígenas norte-americanos em contextos indigenistas da virada do século XIX para o XX, ver Troutman (2009). Tomadas as especificidades, as semelhanças são notáveis com os processos descritos por Grünewald (1999) no caso dos índios do Nordeste.

40 Em resumo, antepassados indígenas ou entidades espirituais.

41 *Trupé*: passo característico do coco. Desfaz-se a dança circular que acompanha os toantes e pisa-se ritmicamente o chão, de um lado para o outro, marcando a cadência do coco.

Se não trabalharmos com visões panorâmicas (Appadurai, 1990), reparando, ao largo da paisagem sonora (Schafer, 1977), no entrelaçamento de repertórios, situações e identidades musicais, como daremos conta das brincadeiras de boi e da adaptação de *linhas* de umbanda para o toré entre os Pitaguary (Magalhães, 2009), das bandas de pífanos em Kambiawá,⁴² dos grupos de penitentes e romeiros e suas jornadas até Juazeiro do Norte entre os Pankararu (Mura, 2008), da participação de gente xucuru em grupos de coco da cidade de Arco Verde, ou da crescente gravação de CDs com parte de seus repertórios tradicionais, bem como de composições? Como celebra Slobin diante da diversidade e alta rotatividade musical contemporânea: “a coisa boa sobre música é que ela combina o local e o nacional, o imediato e o intercultural” (1993: 10). Se aceitamos esse desafio, cruzamos então aldeamentos e etnias, circulamos por situações musicais religiosas, festivas, mais ou menos formais, nos relacionamos com índios e não índios, da mesma forma que cruzamos campos intelectuais adentrando estudos de campesinato e de cultura e catolicismo populares. Nessa passagem, podemos tanto tentar (será válido) traçar alguns dos contornos de uma musicalidade kapinawá, resultado do entrelaçamento sócio-histórico de tradições musicais em fluxos locais e supralocais (Hannerz, 1993), quanto, por intermédio de José Caetano, Arlindo e Maria, acompanhar os fazeres musicais em Kapinawá, que, independentemente de seus posicionamentos identitários iniciais (como indígenas ou sertanejos), podem, nos jogos de produção de fronteiras sociais, servir para modelar musicalidades distintivas com os mais diversos materiais, como benditos, cocos, linhas e mesmo cantigas de roda, e reunir, na religiosidade do toré, seus “folgares antigos” (Albuquerque, 2005: 263). Não sem razão, Albuquerque chamou essa versão kapinawá do toré de *torécoco*, “um toré ludicizado”, um “toré sambado” (2005: 273).⁴³

Como têm criticado autores como Abu-Lughod (1991), pode-se, e deve-se, tratar o *outro*, a alteridade – no caso, musical –, como algo erigido a partir não só da diferenciação, mas também da semelhança, da aproximação. Assim, ao adentrar um toré kapinawá, por vezes temos a impressão de já termos ouvido algumas daquelas melodias, alguns daqueles versos. Ao final desta breve incursão, parafraseio Agawu (2003) em seu trabalho sobre a produção colonial e pós-colonial de uma “música africana”, e sobre o caráter de

42 Terra Indígena Kambiawá, Americana, 17, 18 e 19/12/2005.

43 “O toré construído dentro da lógica musical já operacionalizada pelo grupo, ou seja, o sagrado das músicas religiosas e o profano da brincadeira do samba de coco” (Albuquerque, 2004: 271).

“invenção” de uma “rítmica africana” por parte do Ocidente (afinal, harmonia e melodia estariam em outro lugar): em que medida estaremos em fase de “inventar” uma música “indígena” no Nordeste? Qual música inventaremos? Vamos separá-la de alguma de suas tradições musicais constitutivas, com as quais, historicamente, dialoga? Em que medida essa música será realmente *outra*? Em que medida, provoca Agawu (1995), precisamos que seja *outra* para que possamos fazer etnomusicologia?

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila

- (1991) “Writing against culture”. Em: FOX, Richard Gabriel (org.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, p. 137–62.

ACSELHAD, Maria; VILAR, Gustavo & SANDRONI, Carlos

- (1993) “Torés pankararu ontem e hoje”. Em: GRÜNEWALD, Rodrigo de A. “Regime de índio” e faccionalismo: os Atikum da serra do Umã”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993.

AGAWU, Kofi

- (1995) “The invention of ‘African rhythm’?”, *Journal of the American Musicological Society*, vol. 3, n. XLVIII, p. 380–95.
(2003) *Representing African Music: Postcolonial Notes, Queries, Positions*. New York: Routledge.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre S.

- (2004) “O torécoco (o forjar lúdico dos índios Kapinawá de Mina Grande)”. Em: GRÜNEWALD, Rodrigo (org.). *Toré: regime do índio do Nordeste*. Recife: Massangana.
(2005) “O torécoco: a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande – PE”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Campina Grande.

ALVARENGA, Oneyda

- (1960) *Música popular brasileira*. Rio de Janeiro: Globo.

ANDERSON, Benedict

- (1983) *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Mário de

- (1928) *Ensaio sobre a música brasileira*. São Paulo: Martins/INL, 1972.
(1933) *Música de feitiçaria*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

ANDRADE, Ugo Maia

- (2004) “Etnogênese tumbalalá: identidade e rede de comunicação interétnica no submédio São Francisco”. Em: ALMEIDA, Luiz Sávio de & SILVA, Christiano Barros Marinho da (orgs.). *Índios do Nordeste: temas e problemas 4*. Maceió: Edufal.

APPADURAI, Arjun

- (1990) “Disjuncture and difference in the global cultural economy”, *Theory Culture Society*, n. 7, p. 295–310.

ARAÚJO, Alceu M.

- (2004) *Medicina rústica*. São Paulo: Martins Fontes.

ARCANJO, Jozelito Alves

- (2007) “Toré, o som dos Antigos entre os Pipipã”. Em: ATHIAS, Renato (org.). *Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito*. Recife: Edufpe.

ARRUTI, José Maurício Andion

- (1999) “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

AYALA, Maria I. N. & AYALA, Marcos (orgs.)

- (2000) *Cocos: alegria e devoção*. Natal: Edufrn.

BACHELARD, Gaston

- (1928) *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

BARNES, John A.

- (1968) “Redes sociais e processo político”. Em: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.

BARTH, Fredrik

- (1969) “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. Em: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 25–68.
(1989) “A análise da cultura nas sociedades complexas”. Em: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Ob. cit., p. 107–39.

BASTOS, Rafael Menezes

- (2006) “O índio na música brasileira: recordando quinhentos anos de esquecimento”. Em: TUGNY, Rosângela Pereira de & QUEIROZ, Ruben Caixeta (orgs.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

BATISTA, Mércia

- (2004) “O toré a ciência Truká”. Em: GRÜNEWALD, Rodrigo (org.). *Toré: regime do índio do Nordeste*. Ob. cit.

BLACKING, John

- (1966) *How musical is man?* Washington: University of Washington Press.

BOURDIEU, Pierre

- (1966) "Campo intelectual e projeto criador". Em: POUILLON, Jean. *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

BRASILEIRO, Sheila

- (1999) "Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Ob. cit.

CARLINI, Álvaro

- (1938) *Cachimbo e maracá: o catimbó da missão*. São Paulo: Centro Cultural São Paulo, 1993.

CASCUDO, Luís da Câmara

- (1944) *Antologia do folclore brasileiro*, vol. 2. São Paulo: Global, 2003.

CUNHA, Maximiliano C. da

- (1999) "A música encantada Pankararu: toantes, torés, ritos e festas na cultura dos índios Pankararu". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.
- (2007) "Performance e prática nos cerimoniais Pankararu". Em: ATHIAS, Renato (org.). *Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito*. Recife: Edufpe.

FINNEGAN, Ruth

- (1989) *The Hidden Musicians: Music-making in an English Town*. Middletown: Wesleyan University.

GALLET, Luciano

- (1928) "O índio na música brasileira". Em: *Estudos de folclore*. Rio de Janeiro: Carlos Wehrs & Cia., 1934.

GLUCKMAN, Max

- (1940) "Análise social na zuluslândia moderna". Em: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia nas sociedades contemporâneas*. Ob. cit.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo

- (1993) "Regime de índio e faccionalismo: os Atikum da serra do Umã". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- (1999) "Etnogênese e 'regime de índio' na serra do Umã". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Ob. cit.
- (2004) "As múltiplas incertezas do toré". Em: GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (org.). *Toré: regime do índio do Nordeste*. Ob. cit.

HANNERZ, Ulf

- (1992) *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia.

HERBETTA, Alexandre Ferraz

- (2006) "A Idioma dos índios Kalankó: por uma etnografia da música no alto sertão alagoano". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence

- (1983) "Introdução". Em HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (orgs.) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

LASSITER, Luke E.

- (1998) *The Power of Kiowa Song*. Tucson: University of Arizona Press.

LEACH, Edmund

- (1954) *Sistemas políticos da alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1999.

MAGALHÃES, Eloi dos Santos

- (2007) "Aldeia! Aldeia! A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará.
- (2009) "O balanço da aldeia pitaguary no giro do maracá". Em: PALITOT, Estevão M. (org.). *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC.

MARCUS, George

- (1995) "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology*, n. 24, p. 95-117.

MCALLESTER, David

- (1949) *Peyote Music*. New York: Viking Fund Publications in Anthropology.

MELO, Mário

- (1929) "Os Carnijós de Águas Belas". *Revista do Museu Paulista*, vol. XVI, São Paulo, p. 811-13.

MITCHELL, James Clyde

- (1968) *The Kalela Dance*. Manchester: Manchester University Press.

MOTA, Clarice N. & BARROS, José F. P. de

- (2002) "O complexo da jurema: representações e drama social negro-indígena". Em: MOTA, Clarice & ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (orgs.). *As muitas faces da jurema: de espécie botânica a divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço.

MURA, Cláudia

- (2006) "Circuitos rituais e fluxos interétnicos no Nordeste". Trabalho apresentado no XXXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S.

- (1994) "O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste - o caso kiriri". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.
- (2004) "Toré kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo". Em: GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (org.). *Toré: regime do índio do Nordeste*. Ob. cit.

NASCIMENTO, Romério H. Z.

- (1995) "Tolê Fulni-ô: o som musical em um ritual indígena". Em: LUCAS, Maria Elizabeth & BASTOS, Rafael José de Menezes (orgs.). *Pesquisas recentes em estudos musicais no*

Mercosul. Porto Alegre: Núcleo de Estudos Avançados do Programa de Pós-Graduação em Música.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de

- (2009) "Os terreiros e o toré: diálogo entre religião e política no fortalecimento do povo Xucuru de Ororubá (PE)", *Cadernos do LEME*, vol. 1, n. 1, p. 47-66.

PACHECO DE OLIVEIRA, João

- (1988) *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero/MCT/CNPQ.
(1999) "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Ob. cit.

PEREIRA, Edmundo

- (2004) "Benditos, toantes e sambas de coco: notas para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande". Em: GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (org.). *Toré: regime do índio do Nordeste*. Ob. cit.

PROJETO ESTUDO SOBRE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL (PETI)

- (1993) *Atlas das terras indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI.

REESINK, Edwin

- (2000) "O segredo do sagrado: o toré entre os índios do Nordeste". Em: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos & ELIAS, Júlia Lopes (org.). *Índios do Nordeste: temas e problemas II*. Maceió: Edufal.

REVEL, Jacques

- (1985) "A história ao rés-do-chão". Em: LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

REYES-SCHRAMM, Adelaida

- (1982) "Explorations in urban ethnomusicology: hard lessons from the spectacularly ordinary", *Yearbook for Traditional Music*, vol. 14, p. 1-14.

RHODES, Willard

- (1971) "A study of music diffusion based on the wandering of the opening peyote song". Em: MCALLESTER, David P. (org.). *Readings in Ethnomusicology*. New York: Johnson Reprint Corporation.

SCHAFER, R. Murray

- (1977) *A afinação do mundo*. São Paulo: Unesp, 2001.

SILVA, José da

- (2000) "Da brincadeira do coco à jurema sagrada: os cocos de roda e de gira". Em: AYALA, Maria I. N. & AYALA, Marcos (orgs.). *Cocos: alegria e devoção*. Ob. cit.

SIQUEIRA, Baptista

- (1951) *Influência ameríndia na música folclórica do Nordeste*. Rio de Janeiro: Universidade do Brasil, 1951.

SLOBIN, Mark

- (1993) *Subcultural Sounds: Micromusics of the West*. Lebanon: University Press of New England.

STOKES, Martin

- (1997) "Introduction: ethnicity, identity and music". Em: STOKES, Martin (ed.). *Ethnicity, Identity and Music: the Musical Construction of Place*. Oxford/New York: Berg.
(2004) "Music and the global order", *Annual Review of Anthropology*, n. 33, p. 47-72.

TROUTMAN, John W.

- (2009) *Indian Blues: American Indians and the Politics of Music, 1879-1934*. Norman: University of Oklahoma Press.

TURNER, Victor

- (1968) *The Drums of Affliction: a Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do

- (1999) "Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Ob. cit.

VAN VELSEN, Jaap

- (1967) "A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado". Em: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. Ob. cit.

VILAR, Gustavo

- (2003) "Novos registros e velhos problemas: no percurso da Missão de Pesquisa Folclórica de 1938". Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho Música, Ritual e Política na VIII ABANNE.

VILHENA, Luis Rodolfo

- (1997) *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro, 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte/Editora da FGV.

Na trilha de Capistrano de Abreu (1853–1927): índios, história e *formação* do Brasil¹

Foi como um surto atávico o aparecimento desse espírito singular em nossas letras. O homem vinha da tribo ancestral trazendo a rede, em que sempre dormiu, e as flechas, das quais somente aproveitou as penas, aparando-as, para a escrita, e um pouco de curare, com que as ervou, dando-lhes a ironia dicaz, a sátira mordente com que revidava a ataques dos que, de mui baixo, pretendiam feri-lo.

Henrique Coelho Neto

O trecho que serve de epígrafe foi produzido em homenagem a Capistrano de Abreu, pouco depois de sua morte, em agosto de 1927. Coelho Neto apresentou-o como “um estranho no meio e no tempo” por seu temperamento arredio, interpretado como uma “sobrevivência do ‘bárbaro’, latente no supercivilizado”. Em sua opinião, o falecido sábio era um “selvagem, que o estudo tornou um dos expoentes máximos da nossa cultura”, de modo que “o livro o purificou da barbárie fazendo-lhe o nome atingir a glória” (Coelho Neto, 1927).

Ainda de acordo com esse escritor, sua ancestralidade indígena havia contribuído para aperfeiçoar suas capacidades como escritor e investigador, numa época em que o estudo da história do Brasil era associado ao ato de entrar em uma “selva escura” ou em um “matagal ínvio”. O próprio Capistrano definiu-se, certa vez, como um velho vaqueano, cujos conhecimentos

¹ Uma primeira versão desse texto foi publicada com o título de “Capistrano de Abreu, viajante” em *Revista Brasileira de História*, vol. 30, n. 59, São Paulo, 2010, p. 15–36.

práticos permitiam trilhar caminhos antigos, pouco ou nada explorados, no terreno da historiografia e da linguística indígena.

Outro testemunho, de João Ribeiro, associou o eminente estudioso – reconhecido por sua erudição e esquisitices, como dormir e estudar na rede, receber visitas “em mangas de camisa”, andar descalço, tomar banho nu em cachoeiras etc. – aos índios, aludindo à oposição entre civilização e barbárie. Em suas palavras, “ninguém como ele parecia um índio que houvesse perfurado a civilização e subido à tona da nossa cultura, com arco e flecha, seminu e indomável” (Ribeiro, 1927).

Essa associação de Capistrano com os indígenas também aparece nas observações do jornalista Assis Chateaubriand, cujo olhar percebeu a presença do índio Tuxinin no velório e no enterro. Disse Chatô:

Ao sair do pobre porão de trapista intelectual onde morava, o enterro de Capistrano de Abreu, quando lhe tomou uma das alças do caixão, o índio tuxinim (sic), que ele mandara buscar, para fixar-lhe a língua, do interior do Mato Grosso, eu tive como que a sensação de que nenhum de nós era tanto o expoente de qualquer coisa de eterno, na vida do grande indigenista, como aquele representante dos primeiros povoadores da terra brasileira. Luís (assim se chamava o tuxinim)² ali estava, com a sua farda de soldado da brigada policial, os olhos vermelhos de chorar, levando o esquife de Capistrano de Abreu, ao lado de Francisco Sá, Paulo Prado, Arrojado Lisboa, Aguiar Moreira e tantos outros. A presença daquele índio no acompanhamento fúnebre do eminente historiador, cuja paciência beneditina reproduziu para a nossa história tantos idiomas dos nossos aborígenes, em vésperas de desaparecerem, era como um pedaço da brasilidade (Chateaubriand, 1927).³

Para o observador, o índio choroso no velório representava “um pedaço da brasilidade” que o historiador indigenista pudera atingir e, de certa forma, “salvar” com seus estudos. Outro jornalista, Gonçalo Jorge, fez questão de lembrar o contraste entre o corpo de Capistrano, “desajeitado e exótico”,

2 Trata-se do índio Tuxinin, que adotara como nome batismal Luiz Gonzaga Sombra, em homenagem a seu padrinho, o coronel Luis Sombra.

3 A presença de índios no enterro também foi observada por João Pandiá Calógeras, que, ao recordar as “pobres e mesquinhas exéquias”, chamou a atenção para o “estranho préstito”, composto por grandes nomes nacionais e por “humildes índios a que tinha servido e abrigado” (Calógeras, 1928).

e seu “espírito luminoso”. Afirmou: “no físico, ele era um sertanejo, um filho do adusto nordeste, um homem feio, agreste, desagradável. No espírito, que belo e alto clarão havia!” (Jorge, 1927)⁴

A morte de um indivíduo proeminente era ocasião oportuna para a construção de representações capazes de associá-lo a ideais coletivos. O nome de Capistrano de Abreu permitiu materializar ideias e valores considerados importantes e dignos de serem celebrados durante a Primeira República, quando se observa um “movimento geral de criação de heróis cívicos” e de elogio dos “grandes homens”, em grande parte recrutados no mundo da política e/ou das letras.⁵

Assim como a erudição de Capistrano (com destaque para seu poliglotismo) permitia vinculá-lo a um ideal de cultura e civilização, sua aparência, seus modos de vestir e falar eram aspectos que permitiam recuperar características atribuídas aos indígenas e sertanejos, o que sua naturalidade interiorana ajudava a sustentar.⁶ A “rudeza”, a “feiura”, a “agressividade” e a “desconfiança” compunham uma figura bastante distinta do tipo urbano, cosmopolita, do *dândi* de modos afrancesados que, nessa época representava os ideais de progresso e civilidade. Contudo, ao lado da aparência e dos modos, que autorizavam referências ao mundo do interior e aos indígenas, o tipo de conhecimento desenvolvido por Capistrano permitia outro tipo de aproximação. Como observou Assis Chateaubriand, o grande mérito de Capistrano teria sido compreender a brasilidade – propriedade distintiva do Brasil e do brasileiro –, traduzindo-a por meio de estudos sobre as línguas e os costumes indígenas, e também sobre a história colonial (Chateaubriand, 1927). Em vida, Capistrano já era reconhecido como uma autoridade nesses assuntos, dentro e fora do país.

O termo “brasilidade” havia sido utilizado pelo conde Afonso Celso, no livro *Por que me ufano do meu país* (1900), servindo para indicar uma espécie de essência dos seres e das coisas do Brasil, capaz de inspirar o sentimento

4 Os exemplos continuam com Edgar Roquette-Pinto – para quem Capistrano era o mestre de seus estudos etnográficos –, que chegou a defini-lo como “o indomável sertanejo acaboclado”, em referência à sua ancestralidade indígena (Roquette-Pinto, 1928: 1). Também Ramiz Galvão confirmou a imagem de Capistrano como um sábio que tinha a aparência de um “filho das selvas transplantado para o seio da civilização” (Galvão, 1928: 460–5).

5 Sobre os rituais fúnebres da Primeira República e o “movimento geral de criação de heróis”, ver Gonçalves (2000: 151, 156–7).

6 Capistrano nasceu em outubro de 1853 no sítio Columinjuba, próximo a Maraguape, Ceará. Mudou-se para a cidade do Rio de Janeiro em 1875.

de amor à pátria.⁷ Nos anos 1920, o termo foi retomado nas discussões sobre modernidade, modernismo e nacionalismo. Sinteticamente, a reflexão sobre a *brasileiridade* ocorreu em meio à demanda por interpretações sobre o país e seus habitantes, num processo iniciado em meados do Oitocentos que se estendeu pelas primeiras décadas do século xx, quando a intelectualidade se autotorceu pelas primeiras décadas do século xx, quando a intelectualidade se autotorceu como portadora da civilização e se afirmava como detentora de uma missão social e política: explicar o país, apontando problemas, propondo soluções e elaborando projetos para o futuro. Capistrano de Abreu participou desse processo, dedicando-se ao estudo da formação da nacionalidade brasileira, tema que ocupava muitos escritores e estudiosos. Procurava-se conhecer o Brasil e dar-lhe sentido explicativo, enfatizando seus aspectos selvagens e naturais, de modo a caracterizar uma nação em busca de civilização.

Parte significativa dos escritos sobre a gênese nacional dizia respeito aos indígenas e à constituição do território, temas marcantes na obra de Capistrano.⁸ Tal obra pode ser situada ao lado de outras tantas produzidas em meio a um movimento de (re)descoberta do Brasil iniciado ainda no século xix e que se prolongou até, ao menos, os anos 1950, despertando o interesse pelo interior do país, com suas vastas regiões e populações desconhecidas. Esse movimento de (re)descoberta inspirou uma série de escritos sobre o interior, capaz de nortear a escrita da história do país, recuperando ou inventando peculiaridades geográficas, humanas e culturais. Os escritos sobre o sertão sustentaram a criação de uma consciência nacional a partir de uma definição do Brasil e dos brasileiros. Permitiram ultrapassar o parâmetro ditado pelo passado colonial, que deixara marcas profundas no litoral, e, ao mesmo tempo, fundamentar a construção de um espaço – o sertão – e de um tipo, o homem do interior, vistos como *autenticamente* brasileiros.⁹

7 O livro de Afonso Celso apresenta 11 motivos para a superioridade do Brasil, relacionados à natureza, ao povo e à história. Foi publicado por ocasião das comemorações do IV Centenário do Descobrimento do Brasil, tornando-se um marco do gênero que, posteriormente, ficou conhecido como ufanista, caracterizado pela exaltação otimista das características naturais, culturais e históricas do Brasil (Celso, 1900).

8 O tema da gênese da nação é central na historiografia e nas literaturas europeia e brasileira do século xix. Entre os mitos elaborados em meio à reflexão sobre a formação da nacionalidade brasileira dois se destacam: o da mistura das três *raças* formadoras da nacionalidade (brancos, índios e negros) e o de um passado ancestral representado pela figura idealizada do índio inserido em natureza idílica. Ver, por exemplo, Naxara (2004).

9 Sobre a invenção do sertão e do sertanejo, ver, por exemplo, Amado (1991: 145–51) e Oliveira (1998: 195–215). Sobre a contribuição de Capistrano à construção do sertão, ver Guillen

Cabe observar que nas primeiras décadas do século xix o termo “sertão” compreendia todo o interior do país, por oposição ao litoral. Prevalecia um paradoxo: ao mesmo tempo que o sertão era visto como espaço por excelência da *brasileiridade*, em oposição à cidade, lugar do cosmopolitismo e dos estrangeirismos, também podia ser interpretado como um problema para a nacionalidade, se associado ao atraso, em contraste com o espaço urbano, local do progresso e da modernidade. Quanto ao problema do tipo representativo do nacional, o homem do interior encontrava-se na berlinda. Repercutindo as representações sobre o meio, as interpretações sobre o homem do interior tanto podiam vê-lo como exemplo do atraso e da ignorância quanto podiam defini-lo como o portador da *brasileiridade*.¹⁰

O que importa aqui é chamar a atenção para o fato de que, durante a Primeira República, foram elaboradas interpretações sobre o Brasil que consolidaram versões sobre sua formação e, ao mesmo tempo, conferiram autoridade a determinados intérpretes, por vezes transformados em exemplos de dedicação ao estudo da pátria ou em representantes do conhecimento, visto como marca de civilidade. A valorização de seus nomes e obras ajudou a sustentar tradições de estudo sobre o país, definindo temas e referenciais teóricos, justificando escolhas documentais, apoiando vertentes interpretativas.

Considerando o movimento de “interiorização da civilização” – expresso pelo binômio litoral/sertão –, iniciado no século xix, e o da ascensão dos

(2002: 105–24). Antonio Candido compreendeu o fenômeno do “regionalismo” literário – representado por autores como José de Alencar, Coelho Neto, Artur Azevedo e Cornélio Pires – como “uma das principais vias de autodefinição da consciência local”. O interesse pelo interior teria produzido uma verdadeira “aluvião sertaneja”, caracterizada pelo autor como “artificial” e “pretensiosa”, responsável por “um sentimento subalterno e de fácil descendência em relação ao próprio país, a pretexto de amor à terra”. Teria sido “um meio de encarar com olhos europeus as nossas realidades mais típicas” (Candido, 1965: 129–65). A proposta aqui é compreender o interesse pelo interior em fins do século xix e início do xx não como algo “artificial”, fruto de um olhar “estrangeiro” sobre as “realidades mais típicas”, mas como parte de um complexo processo de invenção de tradições brasileiras, distintas das tradições europeias (notadamente a portuguesa), indígenas e africanas.

10 Por exemplo, o grupo Verde-Amarelo – que expressou de modo paradigmático os ideais do movimento modernista em São Paulo – valorizava o regionalismo e defendia o sertanejo como elemento portador da nacionalidade. O Brasil *autêntico* seria o do interior. Inspirados em Afonso Celso, os “verde-amarelos” definiam a *brasileiridade* como um estado de espírito promovido pela intuição do sentimento nacional. Em ambos os casos, a noção remete a algo que é natural (espontâneo), passível de ser captado pela sensibilidade e não pelo intelecto. Ver Velloso (1993: 89–112).

“homens de letras” no cenário nacional, observa-se que alguns intelectuais alcançaram o *status* de símbolos nacionais. Capistrano pôde então ser visto como um intelectual que transitava entre dois mundos: o da civilização e o da barbárie. Assim, nos discursos *post mortem* se verifica a associação entre o erudito – homem culto e civilizado – e o homem do interior, caracterizado como inculto, rústico e/ou selvagem, e identificado pelas figuras do caboclo, do sertanejo e até do indígena.¹¹ Observa-se a imagem recorrente de um “homem de letras”, cuja coragem, tenacidade e persistência permitiram desbravar o passado, abrindo caminho para outros “descobridores”. Tais discursos constituíram a imagem de Capistrano como símbolo de uma nacionalidade que se quer culta e civilizada e, ao mesmo tempo, próxima do sertão não civilizado, lugar onde, acreditava-se, o Brasil seria mais autêntico e verdadeiro. Trata-se de uma figura referencial para a intelectualidade dedicada ao estudo do Brasil, que podia então, a partir de seu exemplo, exorcizar as críticas que recebia devido aos seus referenciais europeus, sobretudo franceses. Ao menos para os herdeiros da tradição de estudos sobre o Brasil, esse historiador “sertanejo” seria uma espécie de mediador entre os mundos da civilização e da barbárie, por possuir aquilo então esperado de um historiador: erudição, cultura geral, informações originais, “habilidade de investigação minuciosa, aliada ao método de comparação, dedução e exposição” e, talvez o principal, o “sentimento da terra e da gente” brasileiras (Alencar, 2007).

O objetivo deste texto é desenvolver uma reflexão sobre o modo como esse “sentimento da terra e da gente” do Brasil se manifesta nos escritos de Capistrano de Abreu. Para tanto, a opção é seguir os caminhos que trilhou em busca dos índios do Brasil – caminhos que, por hipótese, o levaram a encontrar o *povo brasileiro*. Antes disso, propõe-se recuperar alguns aspectos da historiografia e da literatura oitocentistas, úteis para pensar o processo de construção do “ser nacional” em nosso país e para situar o caso dos índios e do autor em questão.

Em que ponto começa a história do Brasil? A historiografia oitocentista empenhou-se na construção de um discurso destinado a convencer os brasileiros de que compartilhavam uma mesma identidade no presente, fundada em um passado comum. Como observou Flora Süssekind, “inventar retroativamente a nacionalidade desejada, fundar alguma coisa dizendo que, de algum modo,

ela já estaria lá” era a tarefa do escritor romântico (1994: 454). O mesmo pode ser dito sobre a tarefa daqueles que se dedicavam à escrita da história. Temístocles Cezar propõe a expressão “retórica da nacionalidade” para definir esse discurso, composto de elementos notadamente dispersos. A história, a geografia, a literatura e a etnografia buscaram, cada uma a sua maneira, evitar essa dispersão, no momento mesmo em que se afirmavam como saberes e discursos capazes de narrar a existência do Brasil e dos brasileiros. Nesse sentido, a definição da origem nacional tornou-se um problema a demandar solução. Era preciso responder a questões como “quem somos?” e “de onde viemos?” (Cezar, 2006: 29; Guimarães, 1988: 5–27; Kodama, 2005).

A resposta a tais questões foi norteadada por um duplo compromisso: com a participação em um projeto europeu de civilização e com a particularização do nacional, que, como observou Süssekind, implicava o “abrasileiramento” paisagístico, idiomático e temático. A autora chama a atenção para a existência de uma espécie de “livro brasileiro da natureza”, ao qual era possível (e necessário) recorrer, a fim de fortalecer cartográfica, literária e paisagisticamente a ideia de uma comunidade imaginada chamada Brasil. Em outras palavras, trata-se de um esforço de “naturalização de uma ideia nacional de pátria”, por meio da descrição da paisagem, dos costumes e, também, da língua, de modo a definir os contornos de um território e de seus habitantes (Süssekind, 1994: 456–61).

É esse “livro brasileiro da natureza” que serve de base para o que Kaori Kodama definiu como o “aprendizado da paisagem”, fundamental para a construção do pertencimento e do não pertencimento à nação. Foi por meio dessa “aprendizagem”, com suas inclusões e exclusões, lembranças e esquecimentos, que o mito de origem da nação brasileira se afirmou, no momento mesmo em que os saberes sobre o Brasil e sobre os índios se constituíam como campos de estudo autônomos, ainda que intrinsecamente vinculados (Kodama, 2005: 47).

O trabalho de “abrasileiramento” – que se desenvolveu em meio à tensão imposta pela necessidade de assimilar ou imitar o estrangeiro – caracterizou o nacional e, simultaneamente, definiu aqueles que tomavam para si a tarefa de elaborar não apenas uma escrita sobre o Brasil, mas uma forma brasileira de escrita. Essa dupla definição passava pelo que Süssekind identificou como um “movimento genealógico”: um movimento continuamente reiterado de “retorno às origens”. Voltando à pergunta inicial, que origens? A temática indígena se afirmou nesse contexto em resposta a essa questão.¹² Essa resposta

11 Sobre as representações do brasileiro no fim do século XIX e início do XX, ver, por exemplo, Naxara (1998).

12 O romantismo brasileiro apropriou-se da temática indígena presente na literatura local, desde o século XVIII, em obras como *O Uruguai* (1769), de Basílio da Gama, e *Caramuru*

pode ser relacionada, em maior ou menor medida, ao que a autora definiu como uma “espécie de projeto épico em abismo, marcado por certo inacabamento essencial e pela presença, por outro lado, nas mais diversas manifestações literárias do período” (Süssekind, 1994: 481). Tal projeto envolvia a busca de documentos manuscritos, principalmente os relacionados ao tempo da colonização;¹³ a coleta e a invenção de palavras, base para a ampliação do vocabulário e para a definição de uma língua (e de um ser) nacional;¹⁴ e o refazer constante das imagens sobre as populações indígenas, representadas pelas figuras do índio como bárbaro inimigo, escravo, gentio, população a ser assimilada, alegoria da América e símbolo da nacionalidade brasileira.¹⁵

Um problema recorrente para os letrados daquele tempo decorria da suposta falta de historicidade dos índios brasileiros, no momento mesmo em que vigorava a busca pelas origens nacionais.¹⁶ A narrativa da nação tinha como premissa o estabelecimento de uma cronologia da história do Brasil, capaz de

(1781), de Santa Rita Durão. A difusão da temática indígena se deu em meio ao processo de independência do país em relação a Portugal e à propagação do sentimento nativista. Seu vínculo com o romantismo pode ser observado a partir da década de 1830, como, por exemplo, no poema “Nênia” (1837), de Firmino Rodrigues da Silva, ainda que o tema apareça de forma breve. Antonio Candido observou que em “Nênia” [canto fúnebre entoado pelos gregos e romanos] “o índio ainda não aparece como personagem poético individuado, mas como alegoria, estabelecendo a passagem do índio-signo, do fim do período neoclássico, ao índio-personagem. Trata-se, com efeito, da Musa brasileira, que lamenta a morte de um dos seus fiéis”. A Musa indígena representa a voz da pátria que perdeu um de seus filhos. Ver Candido (1954: 339). De acordo com Capistrano de Abreu, o “indigenismo” foi “muito geral para surgir de causas puramente individuais”. Refletia uma tendência disseminada, manifesta nos contos populares, que o autor considera “os documentos mais importantes para a nossa história”. Nesses contos, o herói eterno é o caboclo ou o marinheiro. O primeiro aparece em luta contra a civilização e o segundo, contra a natureza. Ver Abreu (1875: 60–1), texto originalmente publicado no jornal *O Globo* nos dias 28 e 30 de novembro.

- 13 Como bem observou Süssekind, os manuscritos antigos possuíam uma aura porque, como documentos autênticos, vinculavam-se às “origens” da nação e seriam depositários potenciais de uma ansiada “essência” da nacionalidade (Süssekind, 1994: 480–1).
- 14 Sobre esse esforço de compilar palavras autenticamente americanas, ver, por exemplo, o já citado artigo de Süssekind.
- 15 Exemplos citados por Kodama (2005: 23).
- 16 Segundo Rodrigo Turin, as observações acerca da “obscuridade da história indígena” constituem um verdadeiro *topos*, recorrente em vários autores do período focalizado, sendo que não necessariamente essa afirmação da “obscuridade” implicava a recusa, por parte desses autores, de conceber as sociedades indígenas fora das referências históricas (Turin, 2006: 88).

situá-lo na história universal e demonstrar, como observou um contemporâneo, a “marcha sucessora da civilização da Terra de Santa Cruz” (Matos, citado por Kodama, 2005: 61). A forma por excelência de estudar os indígenas era aquela capaz de situá-los como parte da história da natureza, compreendida, no caso brasileiro, como *lugar de origem*.¹⁷ Os “selvagens” são colocados no “início” da história, vinculados a um estado natural, o que acaba por atribuir-lhes um *lugar* na história, sem que isso implique considerá-los a si mesmos ou investigá-los mediante o uso da cronologia (Kodama, 2005: 68).

Contudo, após a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838), esse modo de compreender o índio como parte da “história dos povos” passou a conviver com outro enfoque, que privilegiava o aspecto temporal e, por conseguinte, buscava diferenças no tempo. Kodama observa uma “dupla inserção do índio como objeto de estudo: como elemento da paisagem natural brasileira – o que o recorta no espaço – e como parte da história dos povos antigos – o que o recorta no tempo”, devendo-se atentar ao vínculo dessa perspectiva histórica com a tradição antiquária – marcada pela prática da catalogar vestígios do passado – e, também, com a arqueologia (Kodama, 2005: 79).¹⁸ É possível dizer que esse *lugar original* dos indígenas, longe de ser um ponto pacífico para os historiadores do período, era continuamente abalado por uma dúvida, que indicava a crescente necessidade de articular espaço e tempo, por meio da cronologia e da geografia. Como afirmou Temístocles Cezar, era preciso responder a seguinte questão, que não inspirava consenso: diante da certeza de que os portugueses vieram da Europa e os negros da África, de onde vieram os índios? Eram autóctones, imigrantes ou invasores?¹⁹

- 17 Como observou Hélène Clastres, o “primitivismo” do século XVIII, embora situe os selvagens americanos em algum lugar do passado, não conduz a uma reflexão sobre os próprios selvagens (Clastres, 1980: 187–208).
- 18 Sobre a arqueologia e a tradição antiquária no IHGB, ver, respectivamente, Turin (2006: 86–113) e Guimarães (2000: 111–43).
- 19 Cezar chama a atenção para a importância do texto de Martius, que, ao propor uma ordem acerca de como a história do Brasil deveria ser escrita, sinaliza que os índios teriam chegado antes dos portugueses. Os quatro grandes temas propostos pela naturalista alemão eram: 1) ideias gerais sobre a história do Brasil; 2) os índios e sua história como parte da história do Brasil; 3) os portugueses e sua história como parte da história do Brasil; 4) a raça africana em suas relações com a história do Brasil (Cezar, 2006: 30). É importante observar que, em Martius, a tese de que os índios chegaram antes dos portugueses combina-se com outra: a de que os indígenas estavam condenados a desaparecer (tese do decadentismo). Ver Martius (1845) e Kodama (2005: 252–63).

Tal questão está presente, por exemplo, na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen, um ardoroso crítico do romantismo indigenista²⁰ e do “perigoso brasileiro caboclo”, empenhado no que Cezar definiu como “uma verdadeira operação de desmonte dos argumentos indianistas”, principalmente aqueles que autorizavam a afirmação de que os índios teriam direito de posse sobre o território por serem nativos na época da chegada dos europeus.²¹ Acreditando na origem comum dos índios e na unidade da língua (vista como uma fonte pura), Varnhagen considerou crucial o estudo da última. Ao negar os argumentos indigenistas, buscou auxílio na filologia, na etnografia e na história, defendendo a hipótese de que os Tupi seriam o resultado do cruzamento entre os cários (povo da Ásia menor) e os povos pertencentes à família mongólica, concluindo com a curiosa afirmação do parentesco entre os indígenas americanos e os egípcios! (Cezar, 2006: 32–6)²² Em razão disso, seu *História geral do Brasil*, publicado pela primeira vez entre 1854 e 1857, excluiu os indígenas, considerando que estes pertenciam a um passado distante

20 Sobre o romantismo indigenista, ver os citados textos de Süsskind e Candido.

21 Cezar conta a história do contato direto de Varnhagen com os índios. Se até o instante do contato nutria certa simpatia pelos mesmos, depois dele afirmou: “a minha conversão, o meu horror pela selvageria nasceu em mim em meio dos nossos sertões, e em presença, digamos assim, dessa mesma selvageria.” Viajando pelo interior com tropeiros, teria sido ameaçado por índios. O episódio o impressionou tanto que chegou a compará-lo à experiência de alguns políticos franceses “ultrafilantrópicos por teoria”, que tiveram de se converter “a ideias mais positivas e reais”, diante dos horrores de Robespierre e Marat, ou ainda, diante das cenas de 1848. Ver Cezar (2006: 31–2). Ver também “Carta a Pedro II, 24 de setembro de 1856”, de Francisco Adolfo de Varnhagen, publicada em *Correspondência ativa*.

22 O estudo de Varnhagen que trata da origem asiática dos índios americanos foi escrito em francês e publicado em Viena em 1876. Temístocles Cezar procura inserir a investigação de Varnhagen sobre a origem dos índios em uma querela implícita, mas persistente na historiografia brasileira oitocentista, em meio à qual o índio foi definido, a princípio, como “selvagem” e, posteriormente, “primitivo”. A obra de Varnhagen exemplifica essa transformação do índio como objeto de representações, que de início o associam à natureza e, posteriormente, à história (: 36). É importante lembrar que, no século XVIII, teorias acerca da origem asiática dos indígenas americanos tinham certa difusão, inclusive no Brasil, como observou Kaori Kodama. A autora cita um texto de 1795 publicado no jornal *O Patriota*, em 1814, no qual se aventa a possibilidade de origem tártara ou nômada dos índios Guaicuru. No século XVII, é possível localizar referências à ascendência judaica dos indígenas americanos, sendo que até o século XVIII tais referências inspiravam-se na tradição bíblica; a partir de então, adquiriram novas orientações relativas à difusão da história filosófica, quando os “selvagens” passaram a ser vistos como “vestígios” de um mundo antigo (Kodama, 2005: 63–5).

no tempo e no espaço. Posteriormente, Varnhagen revisou sua obra de modo a, na segunda edição, de 1877, reservar lugar para “os antigos habitantes desta região, denominados impropriamente indígenas” (Varnhagen, 1854: XIV).²³

Ao fim e ao cabo, é possível afirmar que o lugar reservado às sociedades indígenas na história do Brasil foi o do elemento “original”, que se impôs como o princípio da história e se combinou com o “não lugar” dessas sociedades na trajetória da nacionalidade. Como concluiu Kodama, o índio alegórico das páginas da literatura e da história revelou a “presença de uma ausência”, resultado das operações que transformaram os índios do território em “índio brasileiro” (Kodama, 2005: 12).²⁴ Essa operação historiográfica que reservou um lugar mitológico para o índio foi, todavia, questionada no mesmo momento em que se afirmava, indicando que a aceitação do mito do índio original, inserido em natureza idílica, não implicava, necessariamente, a recusa da investigação acerca de sua trajetória no espaço e no tempo.

23 É importante observar, como fez Kodama, que Varnhagen, apesar de buscar uma origem comum para os indígenas da América, não descartava a necessidade de criar um método de comparação e distinção dos indígenas da América entre si, como exposto, por exemplo, no texto “Etnografia indígena”, de 1858. Desse modo seria possível imprimir a especificidade de um povo, proposta que se contrapõe ao projeto de formação da nação como unidade indivisa, tal qual sugerido em *História geral* (1854–1857). Ver Kodama (2005: 83). Cezar chama a atenção para o fato de que a crítica de *História geral* feita pelo geógrafo francês Armand d’Avezac (*Sur l’histoire du Brésil*, 1857) pode ter contribuído para que Varnhagen revisasse sua obra, cuja segunda edição (1877) transformou os antigos capítulos VII (“Descrição do Brasil”) e VIII (“Dos índios do Brasil em geral”) em capítulos I e II, respectivamente, de modo a situar os índios no início da história brasileira. Segundo Cezar, essa mudança de rumo foi possível porque o visconde acreditava ter solucionado o enigma da origem dos índios (distante no tempo e no espaço da história do Brasil), o que permitia incluí-los em sua obra, sem prejuízo da argumentação de que, embora vinculados à história da colonização, possuíam uma outra história, que caberia, sobretudo, à etnografia e à linguística investigar (Cezar, 2006: 30).

24 Entre essas operações, a bipolarização marcou os estudos etnográficos do Oitocentos, definindo o Tupi como índio histórico, convenientemente morto, e seu oposto, o Tapuia, índio contemporâneo, inconvenientemente vivo, ao qual foram atribuídas as características mais negativas. Essa bipolarização se desdobrava de várias formas, estabelecendo a oposição entre o “índio manso” e o “índio bravo”; falantes do tupi e não falantes; índios do litoral e índios do sertão; índios extintos e índios decadentes. Tais exemplos são citados por vários autores, incluindo a própria Kodama (2005: 115). Sobre a representação do indígena no Império, ver Monteiro (2001).

Capistrano de Abreu, como muitos outros historiadores de seu tempo, tomou *História geral do Brasil* (1854–1857), de Varnhagen, como referência. Foi durante a revisão e anotação dessa obra que Capistrano escreveu *Capítulos de história colonial* (1907). O necrológio do visconde de Porto Seguro (1878) permite compreender o lugar que Capistrano atribuiu a Varnhagen na historiografia de seu tempo. Talvez imbuído pela mesma “forma genealógica de pensamento” dos seus antecessores e empenhado naquilo que Süsskind identificou como um “exercício de admiração”, algo comum aos necrológios, apresentou o visconde como “mestre, guia, senhor”, definindo-lhe um papel e uma trajetória em relação aos quais pôde situar-se. Além disso, mesmo afirmando os méritos de Varnhagen, sobretudo como investigador de arquivos, Capistrano não deixou de observar que certas características de sua obra pareciam pertencer a outro tempo. “Flutuando entre as ciências positivas e a história”, o visconde de Porto Seguro ignoraria aquilo que Capistrano então considerava um “facho luminoso”, necessário à compreensão da “vida social”: a teoria sociológica, inspirada por Spencer e Comte, supostamente capaz de ir além de um “empirismo crasso” e da cronologia, demonstrando as relações entre os fatos nas suas diferentes dimensões (Abreu, 1878: 81–91).²⁵

Inegável também é o vínculo de Capistrano com José de Alencar, já apontado por Marta Rosa Amoroso (1995). Conheceram-se quando o notório escritor viajou ao Ceará (terra natal de ambos) em 1874. Pouco tempo depois, Alencar escreveu a seu amigo Joaquim Serra, recomendando o patricio, que o auxiliara nas pesquisas locais, e elogiando suas qualidades como escritor (Alencar, 1965: 969). Em 1877, Capistrano escreveu o necrológio de Alencar, ressaltando o fato de o morto ser seu conterrâneo. Apresentou-o como “o primeiro e principal homem de letras brasileiro”, “o fundador da literatura brasileira”, chamando a atenção para um aspecto de sua obra: o interesse pelo povo, por suas tradições, usos e costumes. Em sua opinião, Alencar, “filho do Ceará”,²⁶ possuía uma

“sede insaciável de viver do povo, inspirando-se nas suas tradições, estudando-lhe os usos, costumes, tendências, prejuízos e abusões, e para o povo a quem se dedicou produzindo obras imortais” (Abreu, 1877: 42–5).²⁷

O problema da *formação do povo brasileiro* está presente na obra de Alencar, assim como na de Capistrano, ainda que de modos diferenciados.²⁸ Em comum, o fato de que ambos atribuem papel fundamental aos indígenas nessa *formação*. Cada um deles procurou, a seu modo, compreender e explicar o passado histórico por meio das fontes oriundas de uma *cultura popular* identificada com um espaço específico – o sertão – e com um legado: o das tradições indígenas. Compreendendo a literatura como “fato social”,²⁹ Capistrano chegou a afirmar que os contos populares – que têm como “herói eterno” o caboclo e o marinheiro – são “os documentos mais importantes para a nossa história” (Abreu, 1875: 61).

Como bem observou Denise Bottmann, Capistrano foi um intelectual “profundamente engajado na busca – ou construção – dos traços que definiram

publicado no jornal *Gazeta de Notícias* em 13 de dezembro). Inevitável perguntar: Capistrano diria o mesmo de si?

25 O necrológio feito por Capistrano de Abreu foi originalmente publicado no *Jornal do Commercio* de 16 a 20 de dezembro de 1878. Sobre a relação entre Varnhagen e Capistrano, ver, por exemplo, Pereira (2002) e Mollo (2007: 99–118).

26 Em texto posterior, afirma que “não se compreende bem José de Alencar, ignorando que ele é cearense”, o que significa dizer que ele era “lúcido, claro, antes largo que profundo, antes intuitivo que consciente”. E continua: “o cearense não é homem de grandes especulações, nem de combinações complexas. Capaz de elevar-se às alturas filosóficas, é incapaz de conservar-se nelas. O sistema é, para ele, não um desideratum, mas um meio, um utensílio para chegar a conclusões particulares. É antes um aplicador, do que um investigador, um criador, antes um lapidário que um garimpeiro” (Abreu, 1877: 53–4, originalmente

27 Sobre Alencar, Capistrano ainda publicaria outros textos: um por ocasião do segundo aniversário de sua morte (*Gazeta de Notícias*, 12 de dezembro de 1879) e outro pelo quinto aniversário (*Gazeta de Notícias*, 12 de dezembro de 1882, com continuação no dia 20 do mesmo mês). O biógrafo Pedro Gomes de Matos conta que, logo após o falecimento do romancista, o jornalista Ferreira de Araújo, redator chefe da *Gazeta de Notícias*, incumbiu Machado de Assis de fazer o necrológio. Quando Machado chegou à redação com seu texto, Araújo lhe entregou um papel dizendo: “Trouxe-me este trabalho um Peri [Capistrano] de paletó surrado e cabelos em desalinho. Nada lhe posso dizer da cor dos olhos, porque durante os rápidos instantes que aqui permaneceu trouxe-os velados pela impenetrável cortina de umas pálpebras preguiçosas. Disse-me apenas que era cearense e admirador de José de Alencar. E deixou-me nas mãos, num gesto brusco, este pedaço de papel com a respectiva residência. Um tipo original, originalíssimo, seu Machado!” Diante disso, Machado de Assis pôs-se a ler o trabalho do tal Peri e ao fim exclamou: “Admirável!”, rasgando o artigo que escrevera. Ver Matos (1953: 48).

28 Sobre José de Alencar, ver, por exemplo, Lima (2003: 160–79) e Pinto (1995).

29 Para Capistrano, havia dois métodos de estudo da literatura: o qualitativo e o quantitativo. Enquanto o primeiro toma o “produto” literário, fixando-lhe um valor e apelando para a idealidade, o segundo considera o “processo”, o “característico”, os “antecedentes da realidade”. O primeiro julga, procura a beleza e a perfeição. O segundo define e busca o “estado psíquico e social”. O autor opta pelo segundo método, considerando a estreita relação entre o “elemento social” e o “elemento literário”, de modo a supor que “a literatura é a expressão da sociedade” (Abreu, 1875: 37).

a brasilidade, o caráter nacional das gentes desta terra” (Bottmann, 1990: 2). Um dos primeiros textos em que abordou tal problema foi publicado em 1876: dois artigos criticando um trabalho de Silvio Romero, intitulados “O caráter nacional e as origens do povo brasileiro”. De acordo com Romero, o brasileiro seria distinto do português não devido à natureza ou à mistura com os indígenas, mas à presença dos negros. Capistrano se opôs a essa tese, afirmando a importância do meio na formação da nacionalidade brasileira e ressaltando o papel do elemento indígena (Abreu, 1876: 3–24).³⁰

Na década de 1890, Capistrano iniciou seus estudos sistemáticos sobre as línguas e costumes dos índios, que o ocupariam até o fim da vida. Tais estudos eram vistos em sua época como necessários para a melhor compreensão da formação da nacionalidade. A tarefa, todavia, impunha muitas dificuldades, havendo poucos trabalhos referenciais, produzidos por estrangeiros, como o alemão Karl von den Steinen – que Capistrano considerava o “primeiro especialista na etnografia selvagem” –, e por brasileiros, como Teodoro Sampaio e Batista Caetano.³¹

Em trabalho minucioso, Beatriz Protti Christino mapeou as redes de americanistas entre os anos 1890 e 1929 – período que coincide com a intensa realização de viagens de etnógrafos alemães à região amazônica –, procurando situar Capistrano de Abreu no contexto de produção e recepção de sua obra sobre a língua dos Caxinauá (Abreu, 1914). De acordo com a autora, ao longo da segunda metade da década de 1890 observa-se um processo de internacionalização e inclusão de estudiosos americanos na comunidade produtora de saber sobre os povos americanos, até então restrita aos estudiosos europeus. Nesse contexto, grupos antes considerados indistintos adquirem novos contornos, que demarcam a extrema diversidade dos povos indígenas. Para Christino, Capistrano tornou-se uma figura chave entre os estudiosos empenhados no registro, descrição e análise das línguas indígenas sul-ame-

30 Originalmente publicados no jornal *O Globo* em 21 de janeiro e 8 de março de 1876. Alguns anos depois, em 1880, Capistrano teve nova oportunidade de atacar Romero, pelos mesmos motivos apontados anteriormente. Ele publicou, em *Gazeta de Notícias* nos dias 9, 10 e 13 de março, três artigos sob o título de “História pátria”, em que critica o livro *A literatura brasileira e a crítica moderna*. Desta vez, buscou nas leis da ciência e na “verdade histórica” os argumentos para contradizer seu interlocutor (cf. Abreu, 1880).

31 Entre os autores citados por Capistrano estão, além de Karl von den Steinen, Paul Ehrenreich, Lucien Adam, Rudolf R. Schuller, Margareth Murray, Raoul de La Grasserie e Francis Leupp, entre outros. Lembro que Steinen chefiou a primeira expedição à região do Xingu, em 1884.

ricanas não filiadas ao até então englobante tupi (Christino, 2006: 26–7).³² O estudioso brasileiro era reconhecido por seus contemporâneos do Brasil como alguém que “[r]enovou métodos de análise [e t]ransplantou para o nosso meio os processos críticos da etnologia alemã” (Calógeras, 1927: 21–33). No exterior, sua obra era destacada por seu “alto valor científico, quase sem paralelo na linguística e etnografia sul-americanas. O maior e melhor material que jamais se publicou sobre língua sul-americana de índios” (Koch-Grünberg, citado por Christino, 2006: 31).

Para Teodoro Sampaio, autor de *O tupi na geografia nacional* (1915), o procedimento científico ideal seria: “Registrar o que em íntima e diuturna convivência com o índio se nos deparar como fenômeno de sua língua ou produto genuíno de seu intelecto e da sua memória, tal deve ser o escopo a atingir da parte de quem quer que porventura se proponha conhecer o homem das selvas no seu passado, na sua filiação em relação a outros povos” (citado por Christino, 2006: 29).

Um exemplo desse procedimento seria, justamente, a obra de Capistrano sobre a língua caxinauá. Nas palavras de Sampaio:

O Rã-txa-hu-ni-ku-i tem na Linguística todo este alcance, como gramática, texto e vocabulário dos *Caxinauás*, e até como lenda, conto ou fábula, concorrendo para a decifração da marcha obscura desse povo no passado [...]. O modelo, que ele por si só significa, dará no futuro os seus bons frutos e a ciência das línguas indígenas, já hoje entrada em fase nova, há de dar-lhe o destaque que merece como subsídio que é dos mais valiosos na solução do grande problema (citado por Christino, 2006: 29).

Apesar do reconhecimento por parte dos especialistas – não compartilhado por muitos daqueles que consideravam tais estudos uma inútil perda de tempo³³ –, as investigações de Capistrano nos domínios da linguística e da etnografia indígena parecem ter sido acompanhadas por constante frustração. Em 1909, por exemplo, concluiu, referindo-se aos trabalhos que realizara:

32 Em 1895, Capistrano foi eleito sócio correspondente da Sociedade de Antropologia, Etnologia e Pré-História de Berlim. Alguns anos depois, em 1924, passou a compor os quadros da Société des Américanistes de Paris.

33 Em 1914, por exemplo, Oscar Lopes perguntou: “Para que serve todo esse esforço de Capistrano de Abreu, que lucra ele e que lucrarmos nós na divulgação de um idioma de índios, idioma que ninguém querará aprender e índios que a civilização vai absorver?” (citado por Christino, 2006: 20).

“procurei levemente uma escravidão pesada, e desperdicei meu tempo precioso, porque, com toda a franqueza o declaro, não estava preparado para tanto e a coisa não sairá como desejo” (Abreu, 1909: 212). Essa “escravidão pesada” resultava da combinação de três aspectos.

Em primeiro lugar, a dificuldade inerente ao estudo das línguas indígenas, dependente da colaboração de informantes nativos. Ao longo do tempo, Capistrano chegou a viver com seis índios em sua própria casa ou em casas emprestadas por amigos, fora da cidade, com o objetivo de concluir seu trabalho de coleta e tradução de palavras e informações sobre diferentes grupos indígenas. No entanto, diante de uma atividade marcada pelo tédio e por irritações recíprocas, chegou a afirmar que “trabalhar com índios nem é fácil nem agradável; mas também não é das maiores áfrias: urge fazê-lo”.³⁴ Seu método consistia em “nada sugerir” e “só fazer perguntas quando de antemão se conhecer a resposta” (Abreu, 1911–1912: 229). O estudioso reconhecia as diferenças entre as atividades de campo e de gabinete, constatando que, em sua época, havia dois modos de estudar uma língua americana: o confessional e a missão. Tendo escolhido o primeiro, concluiu: “vejo o quanto é imperfeito: as afirmações mais categóricas só adquirem algum valor, contrastadas com o uso cotidiano”. Pensava que “se fosse a uma aldeia, no primeiro dia entenderia quase tudo, e creio que, finda a primeira semana, falaria com desembaraço”.³⁵

Em segundo lugar, as condições de trabalho com poucos recursos. Empenhado na publicação do livro sobre a língua caxinauá, concluiu: “desgraçado de quem se mete a publicar um trabalho sobre línguas indígenas na América do Sul, ou pelo menos, no Brasil, ou pelo menos na Imprensa Nacional”.

34 Capistrano contava com a ajuda de Cândido Rondon (seu vizinho), João Pandiá Calógeras, Oscar de Miranda e Luis Sombra, que promoviam seu encontro com os índios no Rio. Seus informantes (ou línguas) identificados são: os primos caxinauás Bôró (Vicente Pena Sombra) e Tuxinin (Luis Pena Sombra), e os bakaeris Irineu, Antonio (língua do etnógrafo Karl von den Steinen) e Mogói. Chegou a viver por dois anos com um dos bakaeris. Ver Abreu (1917b: 27, originalmente publicado no *Jornal do Commercio* no dia 25 de janeiro).

35 Cf. “Carta ao barão do Rio Branco, 22/6/1895”, “Carta a José Veríssimo, 20/11/1909” e “Carta a João Lúcio de Azevedo, 13/8/1921” (Abreu, 1997, vol. 1: 135, 197; v. 2: 220, respectivamente). A certa altura, em “Carta a [Mendes da Rocha]”, Capistrano menciona que, se conhecesse antes um artigo de Steinthal sobre o modo de colher “línguas selvagens”, teria o trabalho facilitado (Abreu, 1977, vol. 1: 58). Heymann Steinthal (1823–1899), filósofo e filólogo alemão, foi aluno de Wilhelm von Humboldt na Universidade de Berlim, na qual também lecionou. Dedicou-se ao estudo da psicologia racial.

O conflito com as gráficas e editoras era contínuo e marcado por imprevistos, como um incêndio que destruiu parte dos originais. E as dificuldades não ocorriam só por aqui. Para publicar a obra do etnógrafo alemão Karl von den Steinen, que não encontrava editor, o antropólogo norte-americano Franz Boas precisou recolher assinaturas de 50 dólares no Brasil, pedindo ajuda a Capistrano (Abreu, 1911: 377; 1923: 283, 438).

Por fim, havia o obstáculo decorrente da constatação da urgência da tarefa, que, por vezes, podia suscitar desânimo diante da empreitada, como se esta, embora necessária, fosse mesmo impossível. Como muitos estudiosos de seu tempo, Capistrano acreditava que os índios estavam prestes a desaparecer, chegando a afirmar, por exemplo: “em todo caso, viro as costas à História; não faltarão Tácitos e Suetônios: os pobres índios sumir-se-ão do mundo; quero apenas que não vão sem acompanhamento ao túmulo”.³⁶ Entretanto, ao contrário da ideia prevalecente ao longo do século XIX, esse desaparecimento não ocorreria em função da decadência ou da degeneração dos índios devido a fatores raciais ou naturais. Esse desaparecimento é relacionado pelo autor ao contato dos indígenas (visto como nocivo) com o elemento branco, representado pelas figuras do seringueiro, no Brasil, e do caucheiro, no Peru (Abreu, 1911–2: 250).³⁷ Por vezes, o contato com o próprio estudioso poderia contribuir

36 “Carta a Mário de Alencar, 1915” (Abreu, 1977, vol. 1: 239). Cabe lembrar que, ao longo da segunda metade do século XIX, o debate sobre “raças” assumiu, cada vez mais, um aspecto fixista e determinante. Enquanto as teorias monogenistas defendiam que a variedade de tipos humanos decorria das alterações de um primeiro e único tipo ao longo do tempo, devido a certas circunstâncias do meio, a perspectiva fixista contradizia tal explicação, afirmando a origem múltipla. Sobre esse assunto, ver, por exemplo, Kodama (2005, 142–3). Sobre as teorias da decadência dos povos indígenas, bastante difundida no IHGB e compartilhada por Martius, ver, além de Kodama, Monteiro (2001).

37 Originalmente publicado no *Jornal do Commercio* em 25 de dezembro de 1911 e de 7 a 14 de janeiro de 1912. O fim do século XIX e os decênios iniciais do XX no Brasil foram marcados por intensa expansão das fronteiras agrícolas de exploração econômica, o que contribuiu para enfatizar a antiga crença de que a extinção dos índios era inevitável e ocorreria a curto prazo. Em consequência disso, as pesquisas sobre os indígenas se intensificaram dentro e fora do país. É interessante observar que esse mesmo movimento que buscou “salvar” os indígenas por meio de estudos sistemáticos paulatinamente contribuiu para o “desaparecimento” do indígena, pois, à medida que afirmou a existência de uma cultura indígena autêntica, pura, em vias de desaparecimento, produziu interpretações que negaram a existência de “índios autênticos”, uma vez que estes teriam desaparecido mediante o processo de aculturação. Em razão disso, afirmou-se o estigma dos “índios misturados”, vistos como “falsos” índios (Pacheco de Oliveira, 1999: 11–36).

para “desvirtuar” índios que, de outra forma, manteriam sua “pureza” inerente. Capistrano chegou a lamentar que um de seus informantes, entediado devido a extenuantes entrevistas, tenha preferido ausentar-se, fugindo para a cidade. Diante disso, afirmou: “o índio não resistiu a um ano de contato com os civilizados e está ficando ruim. Estou agora procurando meio de reexportá-lo.” Acreditava que a “má companhia urbana” teve efeito nocivo sobre a moral do índio Mogóí, de modo que este “ficou impróprio para morar entre os seus” e, na cidade, deteriorava-se a cada dia.³⁸

Entre outras coisas, queria escrever sobre a língua indígena para que não sucedesse o mesmo que ocorrera com certa língua do Orinoco, que, segundo Humboldt, havia sido “conservada apenas por um papagaio” (Abreu, 1916: 66). Essa espécie de retórica da perda ou do desaparecimento dos indígenas vigorava desde o século XIX, sendo a obra de Martius paradigmática quanto ao caso brasileiro. Para esse naturalista alemão – cujo trabalho escrito com Johann Baptist von Spix, *Viagem pelo Brasil* (publicado na Alemanha em 1823), Capistrano considerava um “esplêndido companheiro” –, “pode-se dizer: a humanidade americana já não tem mais futuro e diante dos nossos olhos ela terá desaparecido” (citado por Kodama, 2005: 142).³⁹ O mesmo se pode afirmar de Varnhagen, conhecido opositor das práticas filantrópicas dirigidas aos índios, crítico do “indigenismo caboclo”, defensor da escravidão indígena, para quem: “tempo virá em que se não há de conhecer que cor tinham os Índios: muito menos, acrescentamos, se conhecerão suas línguas, usos e costumes, se disso não se cuidar quanto antes” (citado por Kodama, 2005: 112). Uma das provas que evidenciariam esse “desaparecimento” por meio de um contato cultural visto como nocivo era o fato, considerado curioso por Capistrano, de que seu informante indígena “não conhece as tradições antigas, tem que aprendê-las comigo e levá-las-á sabidas” (Abreu, 1924: 452).

Cabe lembrar que o estudo das línguas indígenas mobilizou autores como Gonçalves Dias, José de Alencar e o citado Varnhagen. Tal estudo foi associado à coleta – “nos lábios de seus povos dispersos sobre a face de seu território” (Émile Adet e Joaquim Norberto de Sousa e Silva, citados por Süsskind,

38 “Cartas a João Lúcio de Azevedo, dos dias 17/1/1925 e 15/4/1925” (Abreu, 1977, vol. 2: 316 e 326, respectivamente). O caso de Capistrano dificilmente pode ser enquadrado na perspectiva, em vigor no século XIX, de que a relação entre o pesquisador e seu informante poderia ser controlada mediante uma objetividade descritiva. A correspondência desse historiador etnógrafo contém vários exemplos da tensão, dos aborrecimentos, dos afetos e das frustrações constantes que marcaram sua relação pessoal com os índios.

39 “Carta a João Lúcio de Azevedo, 19/12/1917” (Abreu, 1977, vol. 1: 78).

1994: 479) – de “brasileirismos”, de histórias indígenas, de cantigas populares, diretamente vinculada à busca por “poemas nacionais”, “heróis ancestrais” e “textos fundadores da nacionalidade” (: 479–80).

Nas palavras de Varnhagen: “Cada vez me convenço mais de que para o estudo das raças indígenas nada nos pode ser de mais socorro do que o conhecimento das suas línguas. Por isso mesmo não me poupo a trabalho para juntar todo impresso e manuscrito que vou encontrando a tal respeito, e nunca pensei que só acerca da América do Sul tivesse outrora publicado tão importantes obras” (Varnhagen, 1858, citado por Kodama, 2005: 84).

Desde o século XIX, o estudo das línguas indígenas era considerado fundamental para a compreensão das migrações populacionais e, por conseguinte, do povoamento do território, visto como a base da *formação da nacionalidade*. Além disso, a própria caracterização das tribos indígenas era baseada no viés linguístico, de modo que a antiga dicotomia entre os Tupi e os Tapuia equivalia, respectivamente, à distinção entre falantes da língua geral e não falantes. Persistia a crença de que a linguagem seria a chave para decifrar a história de toda a humanidade. Nesse sentido, existiriam línguas originais, puras, cuja corrupção supostamente poderia ser avaliada e medida (Kodama, 2005: 84, 110, 113).

Nos estudos de Capistrano não se observa tanto a inquietação em detectar a “corrupção” da língua, ainda que seja considerada possível. Supostamente, o autor está mais preocupado em compreender a linguagem como um sistema vivo, dinâmico e complexo. Suas análises objetivam, sobretudo, identificar, por meio de comparações, as diferenças entre os idiomas nativos. A linguagem (assim como a palavra) é um organismo que precisa se adaptar ao meio, perdendo e adquirindo funções, de acordo com um “princípio plástico”. Em razão disso, atenta a possibilidade de que, algum dia, seja possível estabelecer uma “cronologia da língua”. Também procura um outro caminho no estudo das línguas indígenas, distinto daquele que identifica como o “ponto de vista antigo, filosófico”, caracterizado por questões abstratas e ideias *a priori* e não por “fatos glódicos” (Abreu, 1890: 171–2; 1881: 271–3).

Seu interesse em acessar a história dos índios, por meio do estudo linguístico, é digno de nota. Trata-se de um esforço, diga-se de passagem, que identifica as tradições *populares* e também as indígenas como marcadas pela memória e pelo anacronismo.⁴⁰ Seguindo a trilha de Steinen, Capistrano cha-

40 Uma referência de Capistrano nesse sentido é a obra de A. Thimme, que caracteriza as “tradições populares” como marcadamente anacrônicas, pois, embora tenham um “fundo

ma a atenção para as diferentes temporalidades dos verbos da língua bakaeri, apontando três tipos de passado (remoto, médio e flagrante), “talvez dois presentes” (que muitas vezes se confundem com o passado e o passado remoto) e futuro, que pouco se emprega (Abreu, 1917: 172). Tais análises, longe de serem um investimento excêntrico e desviante, parecem complementar seus estudos históricos, ainda que muitas vezes o autor marque seu afastamento destes em função do interesse por aquelas. Tal assertiva só é possível se considerarmos que, para Capistrano, a “questão tenebrante” era saber se o povo brasileiro era um povo novo ou decrépito (Abreu, 1911: 226). Supostamente, o estudo sobre as línguas e costumes indígenas seria útil para responder a tal questão; pensar sobre os índios equivaleria, portanto, a pensar sobre o brasileiro e a *formação* da nação.

Divergindo da interpretação de Varnhagen, para quem prevalecia a unidade da raça e da língua indígena, os estudos de Capistrano parecem tê-lo conduzido a uma frequente constatação das diversidades⁴¹ e, por conseguinte, da fragmentação do “ser nacional”. Esse encontro com as diversidades pode ser percebido tanto nos estudos sobre línguas e costumes indígenas quanto nos estudos sobre história. Como observou Ronaldo Vainfas ao analisar *Capítulos de história colonial* (1907), prepondera a compreensão de que “forças centrífugas e dissolventes” predominam no caso brasileiro. Apenas a “força passiva da religião” e a “força ativa da língua” permitiriam identificar uma América portuguesa (Vainfas, 1999: 187; ver também Abreu, 1907: 256). Se, por um lado, essa constatação parecia induzi-lo ao pessimismo e a certo inacabamento, por outro, pode-se dizer que alimentava uma contínua busca por saber mais e um árduo esforço para decifrar o que o próprio Capistrano definiu como “o nó da nossa história”: o povoamento do sertão. O nó estaria ali na “grande curva do São Francisco, a passagem dos Cariris e da Borborema, a entrada da Parnaíba, o caminho terrestre do Maranhão à Bahia”.⁴² O povoamento só teria sido possível quando o oceano foi esquecido e as

antiquíssimo”, incorporam sempre os “acessórios mais modernos”, de modo que seu anacronismo é congênito (Abreu, 1911-2: 223).

41 Como lembrou Kodama, a percepção das diferenças entre as populações indígenas não era algo novo em meados do XIX, mas a partir de então passou a ser vinculada à questão nacional (Kodama, 2005: 104).

42 Nos termos de Capistrano: “só por meio linguístico poderá ser resolvida a questão para mim capital de apurar a clivagem entre os povoadores de origem baiana e os de origem pernambucana no S. Francisco, na Borborema, nos Cariris e no Parnaíba”. Cf. “Cartas a João Lúcio de Azevedo, 26/1/1917, 14/9/1916” (Abreu, 1977, vol. 2: 30 e 16, respectivamente).

relações com os indígenas se intensificaram. Um dos capítulos dessa história do Brasil seria marcado por essas relações, observadas, a princípio, em dois centros principais: Pernambuco e São Paulo. Daí a pergunta crucial: haveria algum fator comum, que, em pontos tão distantes, traduzisse manifestações semelhantes? Na sua interpretação, se os portugueses prosperaram em Pernambuco e São Paulo, isso se deveria, ao menos em parte, às relações tecidas com os indígenas nas duas regiões. Assim, os índios entram na história não como simples “curiosidade erudita”, mas como elemento fundamental em uma ocupação territorial, norteadas por um duplo movimento: do homem e da natureza (Abreu, 1894: 179).⁴³

Cabe lembrar, ainda que brevemente, a querela que opôs Capistrano aos historiadores defensores do chamado “mito de origem da sociedade paulista”, que desde o Setecentos baseava-se em um conjunto de afirmações que relacionavam a grandeza de São Paulo à herança tupi. O fundamento dessa afirmação era a associação dos Guaianá de Piratininga aos Tupi. No fim do século XIX, alguns estudiosos levantaram a hipótese de que os Guaianá não pertenciam ao grupo tupi e que, além disso, eram os remotos ancestrais dos contemporâneos Kaingang, associados aos Tapuia, o grupo mais desprezado pela ciência moderna. Capistrano foi um dos defensores dessa tese, apoiando-se em estudos que demonstravam a diversidade dos grupos até então homogeneizados sob os termos “tupi” e “tapuia”.⁴⁴

Da diversidade das línguas indígenas à diversidade dos Brasis, passando pela dúvida acerca da “evolução” ou “dissolução” do povo brasileiro. Em carta a Paulo Prado, de 1922, Capistrano desenha um gráfico para demonstrar o processo por meio do qual seu interlocutor poderia compreender (e explicar) o fenômeno paulista. A “pauliceia” atingira um clímax para, em seguida, decair e, por fim, regenerar (ascensão – clímax – descida – regeneração) (Abreu, 1922: 432). A aplicação de tal fórmula às sociedades humanas não era nova, tendo sido utilizada inúmeras vezes com o intuito de escapar à condenação imposta pela noção de decadência ou degeneração.⁴⁵ Em Capistrano, tal fórmula parece oferecer uma solução para a “questão tenebrante” que o afligira. Ao considerar a possibilidade de regeneração, reafirmou o movimento da história – o mesmo movimento que permitia

43 Originalmente publicado no jornal *A Notícia*, no dia 22 de dezembro. Trata-se de uma resenha do livro de Oliveira Lima de igual título, publicado no mesmo ano.

44 Sobre essa querela, ver Monteiro (2001: 181) e também Abreu (1930: 24-8).

45 Sobre a noção de decadência, ver, por exemplo, Le Goff (1988: 375-417).

dizer que um de seus informantes, o índio Tuxinin, era “um verdadeiro cearense; até chama português de *marinheiro*” (Abreu, 1901: 357). O índio bakaeri prestes a “desaparecer” *renascia* na figura do cearense, que, ao menos para alguns, era sinônimo de brasileiro.⁴⁶

Referências bibliográficas

- ABREU, João Capistrano de
 (1875) “A literatura brasileira contemporânea”. Em: *Ensaaios e estudos: crítica e história, 1ª série*. Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL, 1975.
 (1876) “O caráter nacional e as origens do povo brasileiro”. Em: *Ensaaios e estudos: crítica e história, 4ª série*. Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL, 1976.
 (1877) “José de Alencar”. Em: *Ensaaios e estudos: crítica e história, 4ª série*. Ob. cit.
 (1878) “Necrológio de Francisco Adolfo de Varnhagen, visconde de Porto Seguro”. Em: *Ensaaios e estudos: crítica e história, 1ª série*. Ob. cit.
 (1880) “História pátria”. *Ensaaios e estudos: crítica e história, 4ª série*. Ob. cit.
 (1881–90) “Livros e letras”. *Ensaaios e estudos: crítica e história, 4ª série*. Ob. cit.
 (1894) “Pernambuco e seu desenvolvimento histórico”. *Ensaaios e estudos: crítica e história, 4ª série*. Ob. cit.
 (1907) *Capítulos de história colonial (1500–1800)*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988.
 (1911–2) “Os Caxinauás”. Em: *Ensaaios e estudos: crítica e história, 3ª série*. Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL, 1976.
 (1914) *Rã-txa hu-ni-ku-i: gramática, textos e vocabulário caxinauás. A língua dos Caxinauás do rio Ibuacú afluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá)*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1941.
 (1917a) “Os bakaeris”. Em: *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1989.
 (1917b) “Os guaianases de Piratininga”. Em: *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Ob. cit.
 (1930) *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1989.
 (1977) *Correspondência*. Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL, 1977. 3 vols.

46 Participando da Comissão Científica Exploradora das Províncias do Norte (1859) – também conhecida como Comissão das Borboletas e Comissão Defloradora –, Gonçalves Dias achava que no Ceará não era mais possível achar “índios puros”, a não ser uns poucos chocós. Seria preciso ir mais para o norte, para a Amazônia, para encontrar tribos com pouco contato com os brancos. O Ceará seria a terra de uma gente “misturada”. Diante da pergunta de um habitante local, que queria saber se o Império vinha para o Brasil, respondeu com uma charada dizendo: “O Brasil já se vê que é o Ceará” (citado por Kodama, 2005: 267).

ALENCAR, José de
 (c. 1875) “Carta a Joaquim Serra”. Em: *Obras completas*, vol. 4. Rio de Janeiro: Aguilar, 1965.

ALENCAR, Mário de
 (1907) “Sobre um livro de Capistrano”, *Jornal do Commercio*, 25 de outubro.

AMADO, Janaína
 (1991) “Região, sertão, nação”, *Estudos Históricos*, n. 8: dossiê História e Região, Rio de Janeiro.

AMOROSO, Marta Rosa
 (1995) “Capistrano de Abreu e os índios”. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho História Indígena e do Indigenismo durante o XIX Encontro Anual da ANPOCS, 17 a 21 de outubro.

BOTTMANN, Denise
 (1990) “A propósito de Capistrano”, *Primeira Versão*, n. 3, Campinas.

CALÓGERAS, João Pandiá
 (1927) “Capistrano de Abreu – Discurso proferido a 13 de Setembro de 1927 pelo Exmo. Sr. Dr. João Pandiá Calógeras na sessão do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, comemorativa do trigésimo dia do passamento do historiador”. *Anais do Museu Paulista*, n. 3, São Paulo.
 (1928) “Necrológio de Capistrano de Abreu”, *Revista do IHGB*, t. 101, vol. 155, Rio de Janeiro.

CANDIDO, Antonio
 (1954) *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.
 (1965) “Literatura e cultura de 1900 a 1945 (panorama estrangeiro)”. Em: *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp.

CELSE, Afonso
 (1900) *Por que me ufano do meu país*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997.

CEZAR, Temístocles
 (2006) “A retórica da nacionalidade de Varnhagen e o mundo antigo: o caso da origem dos tupis”. Em: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado (org.). *A escrita da história*. Rio de Janeiro: 7Letras.

CHATEAUBRIAND, Assis
 (1927) “Capistrano de Abreu”, *O Jornal*, 14 de agosto.

CHRISTINO, Beatriz Protti
 (2006) “A rede de Capistrano de Abreu (1853–1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku-i em face da sul-americanística dos anos 1890–1929”. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

CLASTRES, Hélène
 (1980) “Primitivismo e ciência do homem no século XVIII”, *Discurso*, n. 13, São Paulo.

COELHO NETO, Henrique

(1927) "Redimido", *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 21 de agosto.

GALVÃO, Ramiz

(1928) "Necrológio de Capistrano de Abreu", *Revista do IHGB*, t. 101, vol. 155, Rio de Janeiro.

GONÇALVES, João Felipe

(2000) "Enterrando Rui Barbosa: um estudo de caso da construção fúnebre de heróis nacionais na Primeira República", *Estudos Históricos*, vol. 14, n. 25: dossiê Heróis Nacionais, Rio de Janeiro.

GONTIJO, Rebeca

(2006) "O velho vaqueano: Capistrano de Abreu, da historiografia ao historiador". Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins

(2002) "O sertão e a identidade nacional em Capistrano de Abreu". Em: BURITY, Joanildo A. (org.). *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DP&A.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado

(1988) "Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional", *Estudos Históricos*, vol. 1, n. 1, Rio de Janeiro.

(2000) "Reinventando a tradição: sobre antiquariato e escrita da história", *Humanas – Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, vol. 23, n. 1/2, Rio de Janeiro.

JORGE, Gonçalo

(1927) "Capistrano de Abreu", *Jornal do Brasil*, 15 de agosto.

KODAMA, Kaori

(2005) "Os filhos das brenhas e o Império do Brasil: a etnografia no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840–1860)". Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

LE GOFF, Jacques

(1988) "Decadência". Em: *História e memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.

LIMA, Ivana Stolze

(2003) "Índios e língua nacional em José de Alencar". Em: *Cores, marcas e falas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von

(1845) *Como se deve escrever a história do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1991.

MATOS, Pedro Gomes de

(1953) *Capistrano de Abreu: vida e obra do grande historiador*. Fortaleza: A. Batista Fontenelle.

MOLLO, Helena Miranda

(2007) "História geral do Brasil: entre o espaço e o tempo". Em: COSTA, Wilma Peres & OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles (orgs.). *De um Império a outro: formação do Brasil, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Hucitec/Fapesp.

MONTEIRO, John Manuel

(2001) "Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo". Tese de Livre-Docência, Universidade de Campinas.

NAXARA, Márcia Regina Capelari

(1998) *Estrangeiro em sua própria terra: representações do brasileiro: 1870–1920*. São Paulo: Annablume.

(2004) *Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil*. Brasília: EdUnB.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi de

(1998) "A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro." *História, Ciências, Saúde*, vol. 5 (suplemento), julho.

PACHECO DE OLIVEIRA, João

(1999) "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PEREIRA, Daniel Mesquita

(2002) "Descobrimientos de Capistrano: a história do Brasil 'a grandes traços e largas malhas'. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

PINTO, Maria Cecília de Moraes

(1995) *A vida selvagem: paralelo entre Chateaubriand e Alencar*. São Paulo: Annablume.

RIBEIRO, João

(1927) "Retrato de Capistrano de Abreu". *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 14 de agosto.

ROQUETTE-PINTO, Edgar

(1928) "Capistrano de Abreu," *Boletim do Museu Nacional*, vol. IV, n. 1, março, Rio de Janeiro.

SÜSSEKIND, Flora

(1994) "O escritor como genealogista: a função da literatura e da língua literária no romantismo brasileiro". Em: PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo/Campinas: Memorial da América Latina/Unicamp.

TURIN, Rodrigo

(2006) "A 'obscura história' indígena: o discurso etnográfico no IHGB (1840–1870)". Em: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado (org.). *A escrita da história*. Ob. cit..

VAINFAS, Ronaldo

(1999) "Capistrano de Abreu – *Capítulos de história colonial*". Em: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos*. São Paulo: SENAC.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de [visconde de Porto Seguro]

(1854) *História geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal*, tomo I. São Paulo: Companhia Melhoramentos, s/d.

(1956) "Carta a Pedro II, 24 de setembro de 1856". Em: *Correspondência ativa*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1961.

VELLOSO, Mônica Pimenta

(1993) "A brasilidade verde-amarela: nacionalismo e regionalismo paulista", *Estudos Históricos*, vol. 6, n. 11: dossiê Os anos vinte, Rio de Janeiro.

MARCONDES SECUNDINO

"Índios do Nordeste": alguns apontamentos sobre a formação de um domínio da antropologia

É uma das grandes tribos que ainda se conservam. Enquanto os Creniques do rio Doce não somam cinquenta almas; enquanto os Botocudos da Serra dos Aimorés não atingem a quarenta – uns e outros visitados por mim em companhia do general Rondon – os Carnijó se representam por 130 famílias aldeadas, numa população de cerca de setecentas almas. [...] E, no entanto, o que se tem visto é a campanha dos políticos de Águas Belas no afã de fazer crer ao governo que não existem mais silvícolas naquela região, motivo por que se apossaram de suas terras!

Mario Mello (1929)

[...] peço ainda ao Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco que torne extensivo o meu apelo aos Institutos de Alagoas, Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, para que estes, por sua vez, amparem e protejam os remanescentes indígenas que, porventura, existam naqueles estados.

Carlos Estevão de Oliveira (1937)

Introdução

Este trabalho tem como objetivo analisar a produção científica de duas personalidades emblemáticas que realizaram pesquisas, ensaiaram os primeiros passos da antropologia indígena no Nordeste e publicaram artigos e ensaios sobre os índios dessa região nas décadas de 1920, 1930 e 1940: Carlos Estevão de Oliveira (1880–1946) e Mario Melo (1884–1959). Ambos pernambucanos, formados em Direito e com carreira jornalística, trilharam caminhos dife-

rentes, mas se encontraram no campo das afinidades eletivas, ao desenvolver o interesse pela etnografia indígena na região, pautar suas intervenções em defesa dos direitos dos povos indígenas e atuar como interlocutores entre essas populações e o Estado brasileiro.

A reflexão sobre esses dois autores lançará mão do que Bourdieu chama de uma “ciência social da ciência”, capaz de descrever e orientar os usos sociais que dela se faz, valendo-se de uma “reflexão combativa”, crítica, e fazendo uso, em particular, da “noção de campo” (1997: 18–9). Um dos principais objetivos de Bourdieu ao elaborar a *noção de campo* foi escapar da armadilha interpretativa das ciências sociais que permanece presa ora a uma visão internalista, ora a uma visão externalista do texto ou, nesse caso, da produção científica e de seu contexto.

Ao partir do pressuposto de que o campo se estrutura por meio de interesses conflitantes ou da disputa entre diferentes, gerando uma ordem hierárquica desigual, em que se definem os temas e as pesquisas dominantes no campo científico, Bourdieu reconhece a interferência e a funcionalidade do poder e da política como fatores preponderantes e intrínsecos ao meio. Sem esquecer que cada campo apresenta sua especificidade – em nosso caso, o campo científico –, ele ressalta que temas e pesquisas se relacionam com as competências e os critérios reconhecidos na concorrência e no embate. Nesses termos, a noção de campo de Bourdieu, voltada para a ciência, apresenta-se como uma forma do que se denomina economia política da produção científica.

Tal perspectiva, portanto, serve-nos de norte para compreender a formação da etnografia indígena no Nordeste brasileiro, à luz das contribuições de Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo, cujas pesquisas seguiram na contramão da formação do campo antropológico nacional. Para persistir em seus objetivos, estabeleceram contato direto com autoridades políticas (Getúlio Vargas, Cândido Rondon etc.), missionárias (padres Alfredo Dâmaso e Nelson de Carvalho) e científicas, tanto nacionais quanto estrangeiras (Curt Nimuendajú, Alfred Métraux e Max Boudin, entre outros).

Carlos Estevão de Oliveira

Nascido em Olinda em 1880, Carlos Estevão de Oliveira era filho de Josefa Enedina de Oliveira e Antônio Estevão de Oliveira, advogado, político e professor da Faculdade de Direito do Recife, e irmão mais novo de Luiz Estevão de Oliveira. Como este, formou-se em direito por essa mesma faculdade em 1907, após ter estudado três anos de medicina (Cunha, 1989: 104).

Em decorrência da perseguição política do então governador de Pernambuco ao seu pai no fim do século XIX e do falecimento deste em 1905, decidiu acompanhar seu irmão, que já morava e se estabelecera profissionalmente em Belém. Ao que tudo indica, e provavelmente por influência de Luiz, tinha garantias de Augusto Montenegro, então governador do Pará, de que ocuparia importante cargo público. De fato, em 1908 foi nomeado promotor de Justiça de Alenquer, pequeno município paraense. Cinco anos depois, mudou-se para Belém, a fim de “exercer a função de segundo prefeito de Segurança Pública do Estado”, tendo sido nomeado, no ano seguinte, “consultor jurídico da Diretoria de Obras Públicas, Terras e Viação, permanecendo nessa função até ser nomeado diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi em 1930” (Cunha, 1989: 105).

A despeito de ter ocupado cargos públicos de alto escalão, era um homem modesto e preocupado com o desenvolvimento científico. Além de se tornar gestor de uma instituição científica, investiu esforços na área ambiental e na pesquisa etnográfica. De personalidade firme, mas também amigável e comunicativo, manteve amizade com personalidades políticas, empresariais, religiosas e científicas, entre as quais o presidente Getúlio Vargas, Magalhães Barata, interventor do Pará, Augusto Álvaro da Silva, arcebispo da Bahia, d. Pedro de Orleans e Bragança, o grande empresário Guilherme Guinle, Cândido Rondon, o etnólogo Curt Nimuendajú (Cunha, 1989) e Mario Melo.

Sua contribuição mais expressiva se deu como diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, no qual impôs uma redefinição institucional voltada para o desenvolvimento científico e sua transformação numa instituição de referência nacional. Não economizou esforços nessa missão. Tinha clareza a respeito do que deveria consolidar no âmbito do museu, bem como da estratégia político-administrativa necessária ao intuito de encontrar sustentabilidade para este como uma instituição de pesquisa. A despeito disso, após tudo acertado para a reforma do Museu, Carlos Estevão tomou conhecimento de que o plano fora engavetado em razão do “afastamento voluntário de [Magalhães] Barata e às intermináveis intrigas urdidas” (1989: 112) entre eles.

O pioneirismo e a dedicação aos estudos sobre os índios do Nordeste compõem outro importante aspecto biográfico de Carlos Estevão de Oliveira. Suas iniciativas na região se tornaram fundamentais para a política indigenista, a antropologia brasileira e os próprios índios. No que tange à política indigenista, sua colaboração se deu no sentido de “descobrir” politicamente populações indígenas e justificar a atuação do Estado em assisti-las e protegê-las. E em relação aos próprios índios, a luta para mediar a relação que mantinham com o Estado, a fim de que, nas primeiras décadas do século XX, pudessem ter direitos, proteção e assistência.

A partir de seus estudos sobre os índios, Carlos Estevão construiu uma rede de relações políticas e institucionais reconhecida no campo indigenista brasileiro em formação, notadamente com Curt Nimuendajú e Cândido Rondon, bem como se aproximou de alguns grupos indígenas, fazendo uso de tal capital simbólico em favor dos mesmos.

Considerados os três principais aspectos de sua biografia, a saber, a consolidação do Museu Paraense Emílio Goeldi como instituição de pesquisa nacional, a busca da sustentabilidade financeira desse instituto e o pioneirismo nos estudos sobre os índios do Nordeste, acrescente-se que, durante anos, Carlos Estevão colecionou e estudou:

a cerâmica arqueológica amazônica, em especial a dos sítios de Marajó, Santarém e Maracá, englobando 149 peças, em grande parte inteiras, completas, de notável beleza e valor científico sem par. Hoje esses objetos se encontram juntamente com os artefatos etnológicos no Museu do Estado de Pernambuco no Recife, doados por Carlos Estevão antes de falecer. Na década de 1920 a 1930, ele foi o primeiro a pesquisar vários sítios arqueológicos em Marajó, especialmente o lugar conhecido como Teso do Severino, no igarapé do mesmo nome (Cunha, 1989: 117).

Mario Melo

O jornalista, telegrafista, advogado, político e folclorista Mario Carneiro do Rego Melo encenou alguns passos na emergente etnografia brasileira. Nascido no Recife em 1884, filho de Manoel do Rego Melo, juiz de Direito, e Maria da Conceição Carneiro da Cunha Melo, e bisneto de João Felipe de Melo e Maria Antonia de Jesus Melo, reivindicava para si descendência indígena (Tavares, 1978: 25).

Formou-se igualmente na Faculdade de Direito do Recife, mas antes de concluir a graduação já se engajara na militância jornalística. Dedicou-se a esta durante toda a sua vida, ao lado da atividade de telegrafista (1904-1945), exercida na condição de servidor público da instituição federal que em 1931 se tornaria o Departamento de Correios e Telégrafos, subordinado ao Ministério da Aviação e Obras Públicas.

Em 1909, ingressou na condição de primeiro secretário no Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, do qual se tornaria sócio benemérito em 1913, ocupando a cadeira do patrono, primo e abolicionista José Mariano Carneiro da Cunha (: 91). Transferido para o Rio de Janeiro em 1911, onde trabalhou como secretário deste, tornou-se redator fixo do *Diário de Pernambuco* em 1914, ao lado de Gilberto Freyre, Oliveira Lima, Mario Sete e Aníbal Fernandes,

entre outros, desligando-se de suas funções apenas em 1934, em virtude de divergências pessoais com Assis Chateaubriand e Aníbal Fernandes.

Durante a República Velha, foi eleito deputado estadual em 1918, mas seu diploma não foi validado pela Comissão de Reconhecimento. Em face de embates políticos e trincheiras institucionais, Mario Melo apelou à Justiça contra sua demissão e, quatro anos depois, retornou ao seu posto de servidor público. Em 1920, ingressou na Academia Pernambucana de Letras, e o envolvimento com institutos históricos e geográficos no Brasil e no exterior talvez o tenha motivado a desenvolver pesquisas historiográficas, geográficas e etnográficas.

Poucos conhecem suas pesquisas e seus textos sobre os índios de Pernambuco, assim como sobre sua inserção no campo indigenista brasileiro em formação. Trata-se de aspectos silenciados de sua trajetória, podendo dever-se isso à falta de conhecimento acerca de sua contribuição ou ao julgamento de que ela seria pouco relevante em sua trajetória política e intelectual.

Declaradamente nativista, nacionalista e regionalista, desenvolveu seu trabalho em diálogo com personalidades do indigenismo brasileiro e do exterior, entre as quais se destacam Cândido Rondon, Carlos Estevão de Oliveira, Curt Nimuendajú e Alfred Métraux. Entre as décadas de 1920 e 1940, publicou ensaios sobre os indígenas, como "Os Carnijó de Águas Belas" (1929), "Genealogia luso-tupi" (1934), "Etnografia pernambucana: os Xucurus de Ararobá" (1935), "Adornos indígenas" (1935), "Aspectos de etnografia brasileira" (1938), "Um 'machado de âncora' de argila dos Tapuias pernambucanos" (1941) e "O afroindianismo na orografia pernambucana" (1946).

Convidado por Fernando Pessoa de Queiroz, inimigo político e provável responsável por sua demissão do serviço público em 1934, integra a equipe do *Jornal do Commercio*. Quatro anos mais tarde, Agamenon Magalhães, interventor no Estado de Pernambuco, nomeia-o membro do Conselho Administrativo que substituiu a Assembleia Legislativa Estadual, onde permanece até 1945.¹ Nesse período, explicita-se sua militância indigenista, ao se tornar responsável pela criação, o desmembramento e a nomeação de municípios, feita sempre que possível com palavras indígenas.

1 É interessante lembrar que, embora tenha aceitado tal incumbência e considerasse o Estado Novo uma resposta necessária aos integralistas e comunistas, opinião semelhante à de Getúlio Vargas na fase ditatorial, Mario Melo se definia como um homem liberal e democrático (: 27). Como vimos, é igualmente verdade que, eleito deputado estadual em 1918, teve seu diploma cassado. Só voltaria ao parlamento, por meio do voto, para exercer mandato de 1948 a 1950. Foi eleito deputado estadual pelo PSD, sigla criada por Getúlio Vargas e à qual pertencia Barbosa Lima Sobrinho, então governador do Estado.

Aí atuou com afinco na questão da reorganização territorial do Estado, procurando racionalizar a criação, o desmembramento e o remembramento dos municípios, resolvendo, à luz de documentos históricos, infundáveis conflitos de fronteiras [...]. Cuidou, também, do problema dos nomes das cidades, corrigindo a repetição dos topônimos, proibida por lei federal. Nacionalista, Mario Melo aproveitava, diante da necessidade de trocar o nome de um município, para sugerir a adoção de palavras de origem indígena. Houve um caso típico, verificado quando da ascensão do povoado de Santa Clara, no sertão pernambucano, à categoria de município. Como havia outras localidades com esse nome e, como sempre ocorre, a população manifestasse o desejo de permanecer com o mesmo topônimo, criou-se um impasse. Ele encontrou, então, uma saída que, de certa forma, preservava o nome original, obedecia à lei e, ainda por cima, materializava sua militância indigenista. *Batizou a nova cidade de Tupanatinga*. Era uma palavra inventada, trazida por ele do tupi-guarani. Juntava os termos Tupana – divindade e que, por extensão, deveria corresponder a santo ou santa – e tinga, que significa claro/ clara. Até hoje a cidade sertaneja ostenta o nome inventado por ele (: 28).

Entre 1913 e 1935, tornou-se membro dos Institutos Históricos e Geográficos do Ceará (1913), do Paraná (1917), de Alagoas (1917), do Pará (1917), do Espírito Santo (1917), do Amazonas (1919) e do Rio Grande do Sul (1935). Foi membro das Sociedades de Geografia de Washington e de Lisboa, e do Instituto Histórico Brasileiro; secretário-perpétuo do Instituto Arqueológico de Pernambuco e sócio correspondente de institutos históricos do Brasil; secretário perpétuo da Academia Pernambucana de Letras e membro da Federação das Associações de Letras do Brasil, assim como da Comissão Nacional do Folclore e da Ordem dos Advogados do Brasil; inspetor estadual dos Monumentos Nacionais, representante permanente do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, e fundador da Associação de Imprensa de Pernambuco (: 118).

No campo político, Mario Melo manteve, ao longo de caminho movediço, postura firme em defesa de suas ideias. Em 1911, participou das articulações da candidatura ao governo de Pernambuco do general Dantas Barreto, que concorreu contra o conselheiro Rosa e Silva, liderança política no comando do Estado havia décadas. O general saiu vitorioso das urnas, mas Mario Melo, por tê-lo apoiado integralmente, passou a ser perseguido politicamente pelo presidente da República Epitácio Pessoa, que era aliado de Rosa e Silva. Como mencionado, acabou demitido indevidamente do serviço público federal, ao qual só retornaria após recurso judicial.

Índios do Nordeste na etnografia Brasileira (1920–1940)

Ao ensaiar os primeiros passos da antropologia indígena no Nordeste, Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo, influenciados pela antropologia cultural e em diálogo com a arqueologia, publicaram no início do século xx os primeiros textos sobre os índios da região com o objetivo de defender os direitos desses “remanescentes” e/ou “caboclos”. Em outras palavras, buscaram abrir um canal de interlocução entre esses indígenas e o Estado, e contribuir para a formação da antropologia brasileira. Assim, durante esse período, mantiveram, na condição de partícipes do campo indigenista em construção, contato permanente com autoridades políticas, religiosas e científicas tanto nacionais quanto internacionais.

Superando o paradigma da antropologia física, que se alimentava das ciências biológicas, a produção antropológica desse período passa a se fundamentar no americanismo, que ganhava capilaridade no diálogo estabelecido com instituições museológicas da Europa e dos Estados Unidos, interessadas em formar coleções etnográficas de cultura material indígena ou de “artefatos de inspiração culturalista”.

Além dessa transformação da antropologia no início do século xx, processavam-se mudanças da política indigenista oficial. Em 1910, cria-se o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a ciência etnográfica passa a produzir subsídios para uma mudança da orientação de base missionária então vigente, projetando-se em defesa de uma razão de Estado e de uma ordem legal e racional protetora das populações indígenas.

Ressaltar esse contexto e a atuação de Curt Nimuendajú representa buscar indícios históricos do cenário de que Carlos Estevão e Mario Melo fizeram parte. Por exemplo, na correspondência entre Carlos Estevão e Nimuendajú, a importância deste e a conexão estabelecida entre eles se tornam evidentes. Com efeito, Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo estabelecem conexões e parcerias com o expoente da etnografia brasileira, despertando nele a curiosidade de conhecer os índios do Nordeste, área etnográfica de importância secundária para os objetivos da antropologia e do indigenismo então praticado (Pacheco de Oliveira, 1999: 16–7).

Publicado em 1931, o primeiro texto de Carlos Estevão de Oliveira sobre os índios do Nordeste, chamado “Os Carnijó de Águas Belas”, demonstra sua preocupação com a defesa dos direitos indígenas, conexões com personalidades do campo indigenista em formação, como o padre Alfredo Dâmaso, Mario Melo, Antonio Estigarribia e Curt Nimuendajú, e a importância do desenvolvimento de estudos sobre os índios dessa região para a ciência

etnológica. São duas as razões que o levam a parabenizar Mario Melo pelo trabalho que este havia realizado com tal grupo indígena: a importância do mesmo para a defesa dos direitos territoriais dos Carnijó e seu pioneirismo e a promessa de novos horizontes para o desenvolvimento da etnologia, decorrentes seja do registro da cultura indígena em transformação, seja da premissa do salvamento.

Na sequência, e em sintonia com a antropologia praticada naquele momento, Carlos Estevão de Oliveira estabelece uma comparação entre os Carnijó (Fulni-ô) e os Cariri, com o intuito de averiguar se ambos pertenciam ao mesmo tronco linguístico, mas chega a conclusão de que as famílias linguísticas deles eram distintas. Após passar pelo sistema linguístico, aborda o universo dos costumes e das práticas culturais dos grupos indígenas em foco, e estabelece uma escala de referência no território nacional, que estaria organizado em nichos culturais indígenas, nos quais as regiões seriam representadas pela frequência de maior ou menor grau de aculturação. Em seus termos, a Amazônia seria o polo mais expressivo, ou seja, o local onde se encontrariam as *preciosidades indígenas*, e o Nordeste, o seu oposto.

Dos outros pontos que afastam ainda sensivelmente os Carnijó dos Cariri são o sistema de dormida e a arte cerâmica. Estes usavam rede e tinham, conforme Carlos Von Den Steinen, “a cerâmica dos índios do Amazonas”, o que equivale dizer a mais perfeita das cerâmicas indígenas do Brasil. Aqueles, conforme informações que me foram dadas, em carta, por Mario Melo, “dormem no chão e alguns em jirau”, não tendo cerâmica própria (: 520-1).

Mais adiante, e levando em consideração a peculiaridade dos Fulni-ô, Carlos Estevão de Oliveira levanta a hipótese de que essa coletividade seria composta de índios de mesmo perfil etnográfico, podendo não pertencer à mesma rede étnica dos Cariri. Também poderia, contudo, ser formada por indivíduos de diferentes tribos, mas conclui que não havia dados suficientes para tal suposição. Afirma ainda serem os Fulni-ô bastante resistentes à mestiçagem e muito reservados em suas práticas, crenças e costumes. Quanto à possibilidade de pertencerem às famílias indígenas Tupi-guarani, Aruak, Caribe e Gê, estabelece paralelos culturais e chega, por exclusão, à hipótese de que os Fulni-ô pertenceriam à família Gê.

Após defender sua hipótese e ressaltar a resistência dos Fulni-ô em se misturarem com os brancos, apresenta pistas para novas investigações sobre os índios do Nordeste. Em suas palavras: “Fazendo essas referências, visto primeiro mostrar como os Apinagé têm, também, resistido à nossa absorção;

segundo, proporcionar aos que tiverem de estudar os Fulni-ô elementos de cultura Gê para base de investigações” (: 526).

Além de suas observações analíticas, fica patente o vínculo a uma antropologia culturalista e a categorias de análise relacionadas a ela. De acordo com essa perspectiva, o território nacional estaria geograficamente organizado por diferentes áreas culturais. As observações privilegiavam os costumes e as práticas socioculturais, e os indígenas eram categorizados como remanescentes, descendentes, caboclos e aborígenes, razão pela qual a abordagem procurava legitimar-se por meio da “ciência da pá”, a arqueologia, que estuda os vestígios da cultura material de grupos humanos para referendar a sua existência.

Em seu principal texto na área da etnologia indígena brasileira, “O ossuário da ‘gruta-do-padre’, em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste”, de 1937, o diretor do Museu Goeldi demonstra argúcia histórica, estratégia política e imaginação antropológica. Inicialmente, percebe a lacuna então existente na etnologia brasileira a respeito do Nordeste, chegando a reclamar que se tratava de um campo “demasiadamente frágil para suportar uma obra de base científica” (1937: 156). A partir daí, descreve a excursão que empreendeu com o objetivo de iniciar os estudos sobre os “remanescentes indígenas ainda existentes nessa região” (: 156).

A primeira viagem se dá em 1935, quando visita os Fulni-ô, em Águas Belas (PE), e os Pankararu, no Brejo dos Padres, em Tacaratu (PE). A segunda viagem ocorre em 1937, ano da publicação do texto. Nesta, visita Cachoeira de Itaparica, as obras da Companhia Industrial e Agrícola do Baixo São Francisco e Serrote, onde estaria localizado o *ossuário indígena*. Com base nas informações coletadas, traça um mapa de relações étnicas do sertão nordestino e no ossuário indígena realiza sua grande descoberta (que, segundo o próprio autor, teria sido obra do acaso).

Depois da descoberta do lugar que se apresentou como fonte de redes étnicas, ou seja, o Brejo dos Padres, situado num vale entre Itaparica e Tacaratu, em território pernambucano, Carlos Estevão de Oliveira descortina a história local, a origem de populações étnicas que habitaram o vale e conexões regionais. Valendo-se dos dados obtidos com seus informantes “caboclos”, indica que, em decorrência de aldeamento missionário, os primeiros índios habitantes do Brejo tinham sido os Pankararu, advindos do “antigo Curral dos Bois, hoje Santo Antonio da Glória, na Bahia” (:159).² Descobre também que esse lugar recebera

2 Atual município de Glória, situado ao norte do território baiano.

índios da Serra Negra (PE),³ de Rodelas (BA), da Serra do Urubá (PE),⁴ de Águas Belas (PE), de Colégio (AL)⁵ e do Brejo do Burgo (BA).⁶

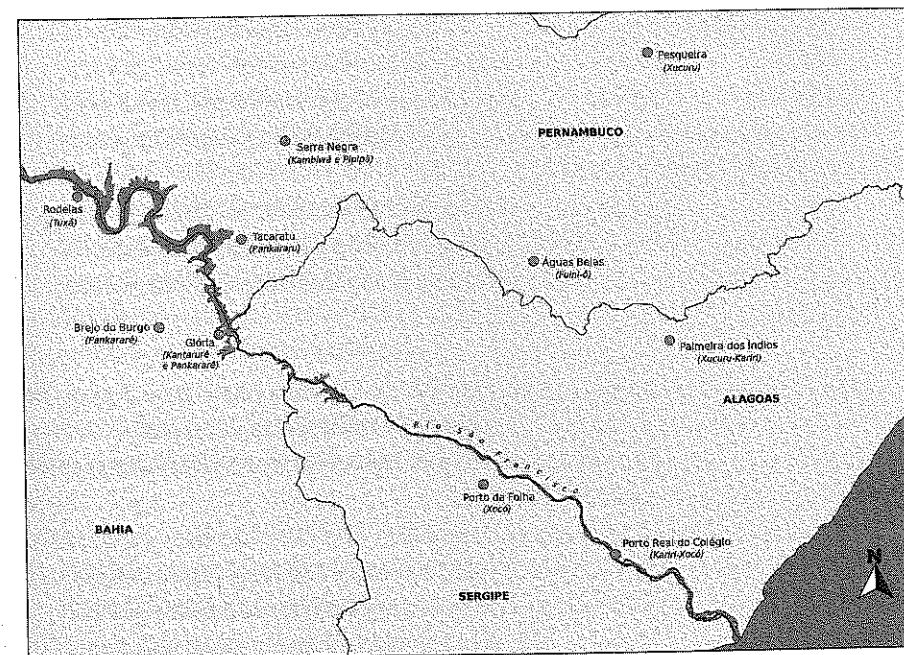
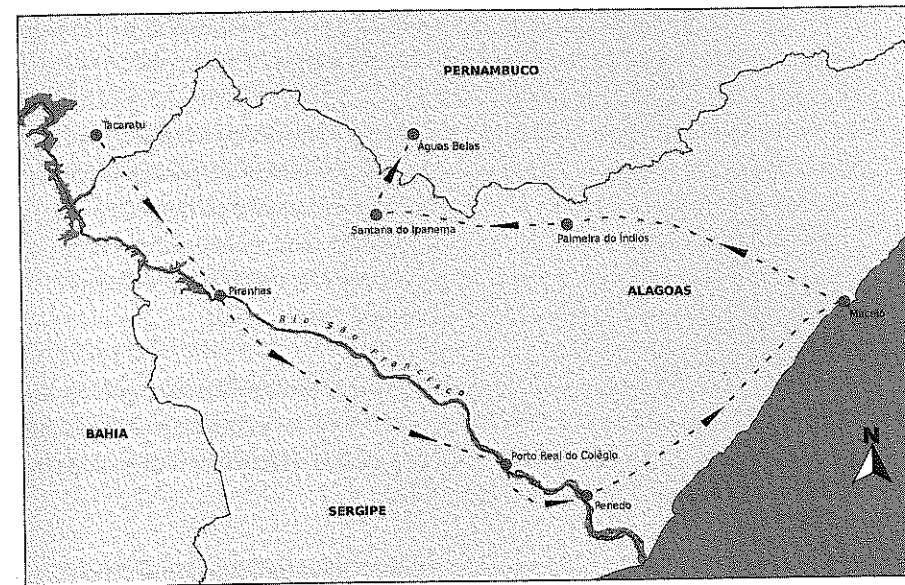
Dito isto, o então diretor do Museu Goeldi passa a descrever com detalhes etnográficos as festas tradicionais dos Pankararu, a do Umbú, o Menino do Rancho, o Toré e o ritual da Jurema ou Ajucá, talvez insinuando que esta seria uma das principais fontes de revitalização da identidade coletiva e, consequentemente, o elemento distintivo para garantir os direitos territoriais indígenas de tal população. Menciona inclusive adornos como o praia (vestimenta ritual), o cachimbo e o maracá.

Do ponto de vista culturalista, a descrição de elementos materiais e imateriais do grupo, ou seja, sua fonte de produção de elementos étnicos, valoriza e reforça a revitalização das identidades indígenas e até mesmo estabelece o princípio da alteridade, ao possibilitar a compreensão da interação com o etnólogo como um fator impulsionador desse processo junto à coletividade. Ademais, traz à reflexão elementos para abordar a presença de elementos negros na cultura indígena ou o próprio processo brasileiro de miscigenação.

Em seguida à descrição minuciosa da tradição Pankararu, Carlos Estevão de Oliveira constrói um roteiro de viagem que parece ter como objetivo a elucidação de redes étnicas indígenas. Ele traça linhas de pesquisa para estudos etnográficos futuros sobre o Nordeste brasileiro e demonstra a existência de populações indígenas nessa região que se encontravam destituídas de seus direitos constitucionais.

Seu roteiro se inicia em Itaparica (PE) e, seguindo pelas águas do rio São Francisco, passa por Piranhas (AL), em direção a Porto Real do Colégio (AL), onde afirma ter encontrado “descendentes das tribos: Natu, Chocó, Carapotó, Prakió e Naconá”, também aldeadas em Colégio, segundo o que lhe declarara “a velha cabocla Natu, Maria Tomázia” (:172). Assim, ressalta que “a cultura espiritual dos caboclos de Colégio cai na mesma estratificação da do Brejo dos Padres e de Águas Belas” (:173).

- 3 Territorialmente, a Serra Negra está distribuída nos municípios pernambucanos de Tacaratu, Inajá e Floresta. É tida como um dos lugares do Nordeste de maior refúgio indígena entre o século XVII e o século XX.
- 4 Provável referência à Serra do Ororubá, no município de Pesqueira, em Pernambuco, atual território dos índios Xucuru.
- 5 Atual município de Porto Real do Colégio, em Alagoas.
- 6 Referência ao atual território indígena dos Pankararé, que se encontra localizado nos municípios de Glória, Rodelas e Paulo Afonso, no estado da Bahia.



Roteiro realizado e rede étnica indígena estudada por Carlos Estevão de Oliveira.

O autor parte então para Palmeira dos Índios (AL), passando por Penedo (AL) e Maceió (AL), com o objetivo de visitar os índios "Chucurus".

De todos os remanescentes indígenas que tenho visitado no Nordeste, são aqueles caboclos os que se apresentam em melhor estado de pureza física. Naqueles Chucurus Caririzeiros, como eles se proclamam, os traços característicos da raça estão ainda muito bem conservados. Achei-os, também, bastante inteligentes. De raciocínio mais pronto, não tenho idéia de haver encontrado nenhum outro povo nos grupos que visitei (: 174).

Depois de abordar as condições econômicas e territoriais em que os Xucuru-Kariri se encontravam, o etnólogo descreve as principais atividades econômicas e as tecnologias utilizadas, bem como estabelece comparações etnográficas, para chegar a seguinte conclusão:

Do exposto, só podemos concluir pelo seguinte: ou os índios a que se refere Herckman não eram Cariris, ou nem todas as tribos desse grupo comiam os mortos. Os Chucurus, pelo menos, conforme ficou demonstrado, tinham o hábito de fazer enterramento dentro de potes, como os Tupis. Salvo se os Chucurus, ao contrário do que se considera, não são Cariris. Devo, aliás, declarar que, entre os povos por mim estudados, não encontrei nenhum caracterizadamente Cariri.

Antigamente, segundo me informou José Francelino, os Chucurus usavam, em suas festas, vestimentas de Crauá e Uricuri. Hoje, pelo esfacelamento da tribo, em virtude da perda das terras, já não lhes é possível exteriorizar as crenças (: 175).⁷

De Palmeira dos Índios, Carlos Estevão de Oliveira parte para Águas Belas, via Santana do Ipanema (AL). Hospeda-se na residência do padre Nelson de Carvalho, amigo e pároco do município. Após o primeiro contato com os índios, faz este interessante comentário:

De todos os descendentes dos primitivos habitantes de Pernambuco, são os Fulniô os únicos que conservam a primitiva língua. E é assombroso que em 1937 existam neste Estado, ao lado de uma cidade bastante adiantada como

7 Cabe destacar aqui o peso que Carlos Estevão de Oliveira atribuía a fatores exógenos; nesse caso, o quadro histórico de sujeição dos indígenas aos regionais.

Águas Belas, um milhar de pessoas falando uma língua inteiramente estranha à nossa, e que, por não ter sido possível identificá-la com qualquer uma das demais conhecidas, continua isolada. [...]

Ao que eu saiba, dos povos indígenas do Brasil estudados conscienciosamente, talvez não exista nenhum em que o totemismo esteja mais bem caracterizado (: 176).

Acerca dos Fulni-ô, comenta ainda:

Dos povos por mim visitados, o Fulniô é o que apresenta situação econômica menos precária. Sob a guarda de seu grande benfeitor padre Alfredo Dâmaso, e amparado pelo Serviço de Proteção aos Índios, aqueles caboclos têm garantidas as suas terras, recebendo, de vez em quando, outros benefícios (: 176)

Ao retornar às buscas para evidenciar uma rede étnica, afirma:

As crenças dos Fulniôs giram dentro do mesmo círculo das dos povos do Brejo dos Padres, de Colégio, e, muito possivelmente, também de Palmeira dos Índios. Isso, porém, não quer dizer que sejam todas elas inteiramente idênticas. Para comprovação, basta o fato de que, enquanto em Colégio e Brejo dos Padres as mulheres fazem parte integrante das festas religiosas, em Águas Belas tal não acontece. Todavia sobre o assunto é preciso esclarecer um ponto. Em Águas Belas, como disse, as mulheres não tomam parte nas festas. Mas, ao contrário do que se acreditava, podem vê-las. E impossível seria evitar que isso acontecesse, fazendo-se somente, entre o local em que aquelas se realizam e aquele em que as mulheres se conservam durante o Uricuri, uma simples cerca (: 176-7).

Em seguida, após descrever uma narrativa do mito Fulni-ô, conclui o texto, vislumbrando, ao que parece, uma rede étnica mais ampla:

[...] peço ainda ao Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco que torne extensivo o meu apelo aos Institutos de Alagoas, Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, para que estes, por sua vez, amparem e protejam os remanescentes indígenas que, porventura, existam naqueles estados (: 180).

Ao texto publicado Carlos Estevão de Oliveira anexa as "considerações em torno do desgaste dos dentes" encontrados na Gruta do Padre, feitas pelo

antropólogo Bastos de Ávila, integrante da Divisão de Antropologia do Museu Nacional, no qual inclusive realizou comparações entre o material encontrado e os crânios de Botocudos das coleções da instituição.

De sua parte, Mario Melo relata, no início de seu texto sobre os Fulni-ô, que “não conhecia os silvícolas intitulados Carnijó, último rebento dos Cariri que dominaram os nossos sertões, senão por estudos e por informes mais ou menos precários” (1929: 3). Menciona que, em sua primeira viagem a Águas Belas, foi designado pelo então governador Estácio Coimbra, na companhia de Antonio Estigarribia, para estudar a situação desse grupo indígena, que denunciara a violência e a estratégia de ocupação territorial das elites locais, ávidas em anular o direito dos índios. Diz também que a viagem seria feita na companhia de Cândido Rondon, mas que este, em razão de outros compromissos, não pôde ir.

De acordo com a perspectiva da antropologia cultural, dedicou-se ao estudo dos hábitos, das tradições, do culto e da língua dos Carnijó/Fulni-ô, comparando a cultura e a densidade populacional deles com as de outros grupos indígenas do Brasil, como se lê na epígrafe deste texto:

É uma das grandes tribos que ainda se conservam. Enquanto os Creniques do rio Doce não somam cinquenta almas; enquanto os Botocudos da Serra dos Aimorés não atingem a quarenta – uns e outros visitados por mim em companhia do general Rondon – os Carnijó se representam por 130 famílias aldeadas, numa população de cerca de setecentas almas. [...] E, no entanto, o que se tem visto é a campanha dos políticos de Águas Belas no afã de fazer crer ao governo que não existem mais silvícolas naquela região, motivo por que se apossaram de suas terras! (1929: 4).

Adiante, procura encontrar a origem dos Fulni-ô, ou Carijó, ou ainda Carnijó, como eram denominados na literatura, e chega a afirmar que os Fulni-ô que viviam no aldeamento de Ipanema/Águas Belas eram fruto da junção de grupos indígenas de origem distinta, tal como se observava em sua organização social.

Ao historiar a legitimidade do direito de posse da terra desses índios e se contrapor à elite local que os espoliava e negava a sua existência em Águas Belas, Mario Melo se refere ao alvará de 1700 e a Carta Régia de 1703, informando que o primeiro, com força de lei, definira que cada aldeamento devia ser formado por cem casais de indígenas. Para ele, a posse da terra era dos índios e não dos missionários, embora a referida lei jamais deixasse de suscitar conflitos entre donatários, sesmeiros e missionários: “a coroa portuguesa

[entendeu] que melhor seria aldeá-los e, por isso, mandou lavrar o alvará, [que] representa o primeiro passo no direito incontestado que tem os Carnijó às terras de que os espoliaram” (: 8).

Em seguida, informa que a cidade de Águas Belas se erguia onde os índios haviam sido aldeados, assim como explica a trama da formação do município, que passaria pela relação dos índios com a Igreja e a remanescente elite regional. Em 1850, segundo o autor, o governo Imperial revalidara o direito de posse dos índios, mas em 1875 o presidente da província, “Henrique Pereira de Lucena, futuro Barão de Lucena”, extinguiu os aldeamentos de Riacho do Mato, Barreiros, Ipanema, Brejo dos Padres e Santa Maria.

A extinção dos aldeamentos não teve o efeito de sonegar os direitos dos Carnijó. O que o governo extinguiu foi o serviço de curatela aos silvícolas, tanto que, por outro ato, de 30 de outubro do mesmo ano, foi esclarecido que “as terras dos extintos aldeamentos pertencem às Províncias e os foros aos respectivos municípios respeitando-se as posses dos índios, sendo consideradas devolutas as terras não ocupadas”. E, em parecer sobre uma resolução parlamentar de 1860, o procurador fiscal dr. Lacerda de Almeida opinou que “a simples extinção de um aldeamento não importa na devolução das respectivas terras ao domínio do Estado, para o fim de poder este vendê-las ou aforá-las. A devolução só se opera se houver abandono por parte dos índios, cujo aldeamento é extinto, como claramente se evidencia da lei n. 1114 de 27 de setembro de 1860 e em nota do art. 59 da Constituição das leis civis de Teixeira de Freitas.

Com a extinção do aldeamento, porém, os civilizados gananciosos entenderam de escorraçar para a caatinga, tomando-lhes os terrenos cultivados, os aborígenes que a Coroa portuguesa aldeara, numa légua de terra que lhes doara, contra a vontade dos sesmeiros (: 12-3).

Entre 1876 e 1878, o governo provincial determina a medição e a demarcação do território Fulni-ô, e designa o engenheiro Luis José da Silva para a tarefa, argumentando estar amparado por alvarás e cartas régias. A ganância, no entanto,

não cessou, antes prosseguiu no regime republicano, e hoje estão os silvícolas despojados de uma posse bissecular, fundada em justo título, fazendo crer os usurpadores que já não existem caboclos em Águas Belas, quando estes se mantêm na continuidade etnográfica, nos usos dos seus troncos, na religião dos seus antepassados, falando a mesma língua que naquela região se falava antes do descobrimento (: 13).

Mario Melo registra então a tradição dos Fulni-ô, com ênfase em sua organização sociopolítica, nas principais atividades econômicas e no artesanato, bem como em alguns saberes tradicionais praticados pelos adultos e as crianças do grupo. De acordo com ele, tratava-se de índios com organização própria e que elegiam suas lideranças tradicionais. A sucessão não se dava por hereditariedade, sendo a escolha feita no ouricuri, onde se tomavam todas as decisões importantes para os Fulni-ô. Formavam, por assim dizer, um estado dentro do estado, em razão de conservarem algumas tradições, a língua e o culto religioso (: 14). Suas principais atividades eram a agricultura e a confecção de utensílios da palha do ouricuri (chapéu, cestas, espanadores, vassouras) e de cordas de caroá.

O autor percebe também que, entre esses índios, prevalecia o rigor dos valores morais, creditado à presença do padre Alfredo Dâmaso, que gozava da confiança dos índios e era chamado por eles de “sacerdo magnus”. Por fim, identifica que as crianças indígenas eram exímias atiradoras de pedras em passarinhos e calangos, e se divertiam em armar arapucas e usar o bodoque. Os adultos, por sua vez, eram pescadores extraordinários. Mergulhavam por longo tempo e traziam os peixes do rio Ipanema nos dentes e nas mãos.

Para o etnógrafo, dois fatos históricos definiriam a fronteira entre os índios Fulni-ô e a população de Águas Belas, ou seja, seriam os elementos fundantes retidos na memória coletiva dos índios em decorrência da experiência vivida com os não indígenas: o combate que tiveram com outra tribo a uma distância de três léguas ao sul da serra do Comunati, em virtude de disputas por nascentes, podendo-se encontrar ainda cadáveres no local, e a guerra do Paraguai, momento em que, segundo o autor, as autoridades de Águas Belas, num ato de traição, prenderam os índios adultos e os enviaram para a capital, onde foram apresentados como patriotas voluntários ao presidente da província e ao comandante das armas. Da capital, foram embarcados para o campo de guerra, de onde poucos voltaram. As autoridades de Águas Belas lhes tomaram a lavoura e suas terras, tendo os índios remanescentes – em sua maioria, crianças e mulheres – se refugiado na caatinga, fato que marca uma diferença entre eles e os habitantes da cidade (: 17–8).

Em seguida, Mario Melo descreve com detalhes a preparação do ritual religioso indígena (o tolê), sua organização, a performance, os adornos, as expressões corporais e o uso de instrumentos musicais: a tuba e o maracá. Registra ainda o coco como dança lúdica, de caráter público, comparando-a com outras manifestações populares, e marca posição contrária à recepção de influências externas – notadamente, norte-americanas –, defendendo-a como uma dança típica do Brasil.

Como numa classificação hierárquica, afirma que o Ouricuri, de cunho sigiloso, era a principal expressão religiosa Fulni-ô e informa que, no espaço em que se dá essa prática, constitui-se a organização do grupo e se constrói a sua unidade. Por fim, ressalta a importância da língua indígena iatê para o grupo e tenta identificar sua origem, admirando-se com a capacidade de preservação manifesta pelos índios, em face do contato com os não índios e a obrigação de falar o português.

Além da etnografia concernente aos índios Fulni-ô, duas passagens de Mario Melo nesse texto são dignas de registro, sobretudo porque demarcam diferenças entre suas concepções e as de Carlos Estevão de Oliveira: os comentários sobre o fato de as crianças indígenas cantarem o hino nacional na escola e sobre a dança do coco na aldeia:

Uma das sensações agradáveis da minha vida foi, visitando a escola, ouvir dos lábios semisselvagens dos caboclinhos e das caboclinhas a música e a letra do hino nacional, cantadas com entusiasmo e relativa perfeição (: 14).

[...] vissem no dançar os nossos homens de sociedade, com a perfeição com que os Carnijó o dançam, houvesse um pouco mais de sentimento de brasilidade, de entusiasmo pelo que é nosso, e, dos nossos salões, abertos a quantos ritmos selvagens nos mandam da África, via Nova York, seriam eliminadas as danças exóticas, sensuais, que importamos, para dar lugar a essa, dos aborígenes pernambucanos, a um tempo elegante e distinta, e, acima de tudo, nossa, nacional, brasileira! (: 23).

Aqui, Mario Melo lança os primeiros elementos de seu ideário de uma identidade nacional baseada no ato cívico – cantar o hino – e na defesa de manifestações culturais autenticamente brasileiras, oriundas da cultura popular, do frevo e das tradições indígenas pernambucanas. Dito de outro modo, o que se insinua nesse texto aparece com maior frequência nos demais.

No ensaio “Genealogia luso-tupi”, ele constrói uma narrativa simultaneamente saudosista, ao exaltar as qualidades dos primeiros habitantes, e de louvação, ao celebrar de forma eloquente a capacidade dos conquistadores. Evoca a ideia de construção de uma identidade nacional, cujas bases residiriam nos elementos indígenas e portugueses constituintes do mito fundador da nação.

Por meio de uma narrativa histórica, ele explicita sua reverência aos resultados da conquista portuguesa, em aliança com os indígenas, para o “progresso da capitania”. Assim, relata a chegada, em 1532, da embarcação comandada por Duarte Coelho que trouxe a esposa, o cunhado Jerônimo Albuquerque

e parentes com a missão de defender a maior capitania hereditária brasileira das investidas dos franceses em território comandado pelos portugueses. Seu mito fundador detalha a guerra de Duarte Coelho e seus homens com os índios Tabajara, para ocupar o espaço em que estes se encontravam, já que oferecia uma visão estratégica para cumprir em terra firme a missão da qual tinham sido incumbidos.

O principal fato de sua narrativa é a prisão de seu cunhado Jerônimo de Albuquerque pelos índios. Após ser feito prisioneiro e permanecer por vários dias à espera do ritual que o eliminaria, Jerônimo estabelece uma relação afetiva com a filha do pajé, que o liberta e lhe ensina o caminho de volta ao acampamento comandado por Duarte Coelho.

A mulher do donatário acolheu a índia sob sua proteção, vestiu-a à moda dos brancos, ensinou-lhe o catecismo, e parafinou a sua iniciação no cristianismo, dando-lhe o nome de Maria do Espírito Santo Arcoverde.

Porque não fosse ponto fixo que os aborígenes se incluíssem entre os racionais, o que só posteriormente se resolveria com uma bula do Papa, e porque não era lícito a fidalgo casar com selvagem tida como irracional, Jerônimo não santificou a sua união com a princesa tabajara, de quem teve oito filhos, que el-rei legitimou (1934: 42).

Ao final do ensaio, Mario Melo relata que Duarte Coelho fundou a povoação de Igarau e a primeira Igreja do Brasil, a dos santos Cosme e Damião, sintetizando seu mito fundador da nação brasileira nestas palavras:

O aprisionamento do fidalgo português teve, porém, destacado valor para o progresso da capitania. Foi por intermédio da índia convertida ao cristianismo que portugueses e tabajaras se aliaram, do que resultou o recuo, para o norte, dos potiguaras e o desalojamento de Marim dos Caetés, para a fundação da Nova Luzitânia. E do cruzamento da princesa tabajara com o cunhado do donatário originou-se a grande família brasileira que ilustrou a história do Velho Mundo com o pulso do marquês de Pombal e deu ao Novo Mundo o primeiro cardeal sul-americano (1934: 42).

No ensaio seguinte, intitulado “Adornos indígenas”, ele foca a análise na cultura material indígena. Menciona, a princípio, a aquisição de três peças indígenas pernambucanas, feita por ele para o Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco. A seguir, descreve o local onde as peças foram localizadas, bem como evidencia sua interlocução científica, ao afirmar

que fizera o memorial de um dos objetos, o muiraquitã, apresentando-o no xx Congresso Internacional de Americanistas, em 1922, sem deixar de apresentar vestígios de ocupação indígena pretérita na região: “Quando se reuniu o Congresso, era o único muiraquitã pernambucano conhecido” (1935: 49).

Já em “Etnografia pernambucana: os Xucurus de Ararobá”, Mario Melo demonstra privar de relações institucionais e científicas de prestígio, como ilustrado por sua correspondência com Carlos Estevão de Oliveira, Curt Nimuendajú e Alfred Métraux, entre outros. Continua a adotar a perspectiva culturalista, em voga naquele período, e privilegia a análise do modo de vida, dos adornos e dos cultos religiosos. Adota igualmente uma visão salvacionista, pois tenta garimpar e registrar o que ainda existia da cultura indígena original.

A rede de interlocuções de que participa no campo etnográfico em formação no Brasil é exemplificada pelo relato de seu encontro no Recife com Alfred Métraux, etnólogo bastante conhecido na Europa, que se tornara diretor do Instituto de Etnografia da Universidade de Tucumán, na Argentina, em 1928, e queria estudar os índios do Brasil; e de sua correspondência com Carlos Estevão de Oliveira, já no cargo de diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, por intermédio de quem toma conhecimento do trabalho do etnólogo alemão Curt Nimuendajú e de seu interesse em visitar os índios de Pernambuco, assim como de que este estava acompanhando seus próprios artigos sobre os índios Fulni-ô publicados no *Diário de Pernambuco*.

Adiante, Mario Melo evidencia a afinidade teórica com os trabalhos antropológicos que estavam sendo produzidos e faz comparações etnográficas entre os Xucuru e as demais famílias étnicas da região. Por fim, ressalta:

Que esplêndida oportunidade para o governo facilitar-lhe [a Nimuendajú] meios de estudar e identificar todos os remanescentes indígenas que ainda aqui se encontram em pequenos grupos – na Serra Negra, na Serra de Tacaratú, no antigo sertão de Rodelas do São Francisco –, material precioso que vai desaparecendo sem deixar vestígios! (1935b: 43)

No ensaio seguinte, “Aspectos de etnografia brasílica”, além de alguns poucos elementos etnográficos discutidos, apresenta relações institucionais de prestígio acadêmico e indigenista – Sociedade Portuguesa de Geógrafos e Cândido Rondon –, mas seu texto, em grande medida, não passa de um discurso laudatório a Portugal. Exalta a autenticidade da cultura local e confirma sua posição contrária ao estrangeirismo em razão da classificação “índio”. Ao tratar desse assunto, reclama descendência indígena e defende a designação *ameraba* em substituição àquela então corrente:

Por um erro geográfico de Colombo, os selvagens da América foram indistintamente denominados índios. Durante quatrocentos anos, aceitamos a classificação. Ultimamente vimos procurando reagir. A índios da América antepomos a designação de ameríndios, que é a mais usual, e a índios do Brasil, brasilíndios. Jorge Hurley, meu confrade do Instituto Histórico Paraense, criou um vocábulo mais expressivo e de formação mais crioula. Com a raiz *amer*, de América, americano, e o sufixo *abá*, que em nheengatú quer dizer homem, formou *ameraba*, equivalente a homem da América, nativo americano (1937: 5).

Para concluir, relata a situação dos Fulni-ô e os estudos que realizara com esses índios, referindo-se a eles como “remanescente amerabas”.

Já em “Um ‘machado de âncora’ de argila dos Tapuias pernambucanos”, ora demonstra uma preocupação de etnógrafos de seu tempo, ao buscar identificar vestígios da cultura material indígena como forma de legitimar e autenticar a herança e a presença indígenas, ora exalta as qualidades da Coroa portuguesa e se investe do status de ideólogo de uma identidade nacional, formada por elementos da cultura indígena regional, por acontecimentos heróicos pernambucanos e suas personalidades e revoluções; e, em menor proporção, pela influência negra.

Ao longo do ensaio, Mario Melo relata ter encontrado no gabinete do então governador de Pernambuco, Manoel Borba, que frequentava quase diariamente, um machado de pedra. Perguntou ao governador do que se tratava e este lhe respondeu que era um objeto indígena encontrado no engenho de Santo Antônio da Vitória – atual município de Vitória de Santo Antão – que lhe tinha sido ofertado por José de Barros. Em face disso, Mario Melo falou de imediato sobre a importância do objeto para os estudos sobre os indígenas de Pernambuco e, embasado em informações de pesquisa bibliográfica (Spix e Martius, Kissenberth, Stig Ryden, entre outros), solicitou ao governador que o mesmo fosse doado ao museu do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco.

Seu último ensaio, intitulado “O afro-indianismo na orografia pernambucana”, lista nomes de lugares de origem africana e indígena de Pernambuco, catalogados com significados que seriam recolhidos no *Dicionário geográfico brasileiro*, organizado para publicação futura pelo Conselho Nacional de Geografia.

Considerações finais

Dois perfis distintos, caminhos diferentes e um objetivo em comum, eis o legado das trajetórias de Carlos Estevão de Oliveira e de Mario Melo no que

diz respeito à antropologia e ao indigenismo. Com posturas distintas em face de seu objeto cognitivo, as populações indígenas do Nordeste, ambos acumularam capital científico capaz de intervir na defesa dos direitos indígenas e na assistência do Estado a essas populações.

A mobilização dos dois no campo científico demonstra a dinâmica desse campo e sua relação com o mundo social. Desenvolveram estudos etnográficos; participaram de seminários e congressos nacionais e internacionais; procuraram fortalecer instituições de pesquisa, o Museu Paraense Emílio Goeldi e o Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano; e estabeleceram relações com autoridades políticas, entre as quais governadores de Estado e o presidente da República, com o objetivo de acumular capital científico e político capaz de provocar transformações sociais em prol dos direitos indígenas.

No que estamos chamando de economia política da produção científica, na esteira de Pierre Bourdieu, Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo fizeram usos sociais da ciência para dar visibilidade aos índios do Nordeste. O pioneirismo deles, portanto, diz respeito à interferência na condição política das populações indígenas do Nordeste e na transformação dessa região em área de interesse etnográfico ainda na primeira metade do século xx.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre
(1997) *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2004.
- CUNHA, Osvaldo Rodrigues da
(1989) “Carlos Estevão de Oliveira”. Em: *Talento e atitude: estudos biográficos do Museu Emílio Goeldi*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- ELIAS, Norbert
(1970) *Introdução à sociologia*. Lisboa: Ed. 70, 2008.
- FARIA, Luiz de Castro
(2006) *Antropologia: duas ciências; Notas para uma história da antropologia no Brasil*. Organização de Alfredo Wagner Berno de Almeida e Heloisa Maria Bertol Domingues. Rio de Janeiro: CNPq/Mast, 2006.

FONSECA, Homero

- (2001) "Mario Melo: a arte de viver teimosamente – Perfil Parlamentar Século xx". Recife: Assembléia Legislativa de Pernambuco.

MELO, Mario

- (1929) "Os Carnijó de Águas Belas", Separata da *Revista do Museu Paulista*, tomo xvi. São Paulo: Diário Oficial.
- (1934) "Genealogia luso-tupi", *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. xxxii. Recife.
- (1935a) "Adornos indígenas", *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. xxxiii. Recife.
- (1935b) "Etnografia pernambucana: os Xucurus de Ararobá", *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. xxxiii. Recife.
- (1941) "Um 'machado de âncora' de argila dos Tapuias pernambucanos", *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. xxxv. Recife.
- (1946) "O afro-indianismo na orografia pernambucana", *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. xl, Recife.

OLIVEIRA, Carlos Estevão

- (1931) "Os 'Carnijó' de Águas Belas" (parte i), Separata da *Revista do Museu Paulista*, tomo xvii. São Paulo.
- (1937) "O ossuário da 'gruta-do-padre', em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste", *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, p. 155–84.
- (1938) "Resumo histórico do museu paraense Emílio Goeldi", *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 2. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, p. 7–19.

PACHECO DE OLIVEIRA, João

- (1999) "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

TAVARES, Claudio

- (1978) *Mario Melo: jornalista e historiador democrata*. Recife: Associação de Imprensa de Pernambuco.

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste¹

Meu objetivo aqui é desmontar o aparente paradoxo entre a decretação da extinção dos índios do Nordeste no século xix e o ressurgimento deles no século xx. A afirmação de que não existem mais índios ou coletividades indígenas no Ceará ou na região Nordeste, fundamentada em argumentos postulados há mais de 13 décadas, é um grave erro. Tenho intenção, portanto, não de contrapor tal crença aos dados fornecidos por investigações atuais, de ciências tão distintas como a antropologia, a história, a arqueologia, a geografia e a demografia, e sim de compreender as razões sociais desse equívoco. Que fatores permitiram que tal crença fosse legitimada como verdade irrefutável? Contextualizar historicamente os fatos e indicadores torna evidente a ingenuidade e a superficialidade das análises que insistem na tese de um suposto desaparecimento dos indígenas do Nordeste ocorrido entre os séculos xvi e xix.

É também errônea a insistência de alguns em negar os fatos e atribuir a recente emergência de reivindicações identitárias a fatores espúrios, que remetariam à manipulação de interesses por pessoas e instituições estranhas ao Estado e à região. Teorias conspirativas da história não têm qualquer valor heurístico e, no caso em questão, apenas respondem aos interesses daqueles que querem eternizar relações de dominação. Outro erro crasso, algumas

1 Conferência de abertura do ix Simpósio Observanordeste – Uma Cidadania Diferenciada: Políticas Públicas e Povos Indígenas no Nordeste, proferida no dia 11 de novembro de 2007 no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em Fortaleza, no Ceará.

vezes associado ao anterior, é atribuir aos resultados de pesquisas, tanto estatísticos quanto decorrentes de estudos de caso, conclusões contraditórias e alarmantes, que só apontariam para uma aplicação distorcida de políticas públicas, a ser corrigida por intervenções de natureza arbitrária e restauradora nos procedimentos legais e mesmo nas práticas de investigação.

Em vez disso, a intenção desta comunicação é, nos limites de tempo e conhecimento, indicar a linha de continuidade existente entre as mobilizações indígenas de hoje, dados históricos e demográficos, e imagens acumuladas sobre os povos indígenas ao longo de cinco séculos de história do Brasil. Pretendo, assim, demonstrar que a emergência de múltiplas reivindicações identitárias (indígenas) corresponde a um processo histórico de longa duração, cujas consequências ainda não são sensíveis para grande parte da opinião pública, nem compreendidas de maneira clara pelos próprios agentes sociais e por alguns estudiosos. Elas, todavia, apontam para o futuro e exigem uma revisão de determinadas interpretações sobre o passado.

Uma antropologia dos registros numéricos

Esta comunicação pretende também contribuir para uma antropologia dos registros numéricos, com foco nos procedimentos de medida e quantificação enquanto produções sociais.² Quando um ator social pratica o ato de contar,³ realiza de maneira implícita duas operações diferentes: de um lado, uma comparação, operação lógica que é parte de um processo cognitivo; do outro, um ato de ordenamento político, camuflado em técnicas e rotinas administrativas. Enquanto a primeira operação busca uma unidade entre fatos diversos, cuja ação ou estrutura está predefinida numa classe maior, trazendo consigo expectativas e a capacidade de previsão, a segunda estipula uma ordem ideal, que acarreta efeitos práticos sobre o observado, sobretudo quando o ato de contar é realizado por um sujeito que pode vir a deter algum tipo de poder ou autoridade sobre os atores e processos observados; nesses termos, medir é uma forma de *arbitrar sobre direitos*.

2 Retomo aqui argumentação desenvolvida em comunicação anterior (Pacheco de Oliveira, 2006).

3 Cabe notar que, em português, atos tão distintos como aplicar uma ordem numérica e relatar uma história são comumente referidos pelo mesmo verbo: contar. Quando um ator social pratica o ato de contar, pode estar realizando essas duas ordens distintas de operação, que partilham, de maneira implícita, certas expectativas e virtualidades.

No entanto, uma vez produzidos, os dados numéricos tendem a se apresentar como se estivessem desvinculados das condições em que foram gerados, isto é, como unidades absolutas de informação que podem ser exportadas para outros contextos. Revestem-se da aparência de exatidão e objetividade, tornando operações futuras de comparação e normatização ainda mais invisíveis e compulsivas. Sua dimensão normativa se torna inteiramente esquecida e naturalizada, e a história passa a ser equiparável ao automatismo de uma locomotiva, que de forma cega e inexorável atropela alteridades e engendra subalternos.

Numa leitura simplificadora, os procedimentos que integram a quantificação costumam ser pensados como antagônicos entre si. O desafio enfrentado aqui, portanto, é fazer o caminho inverso, buscando explicitar as associações e interconexões que se estabelecem entre essas duas operações, com o intuito de mostrar como *os instrumentos cognitivos são artefatos indissociáveis de jogos sociais*. Ao nos confrontarmos com dados numéricos ou cronológicos, não basta indagar apenas a respeito de como eles podem ser dirigidos de maneira a servir a interesses e perguntas presentes na pesquisa atual, raciocinando em termos utilitários e próprios a uma epistemologia positivista. Há que avançar em outra direção, para identificar de que instrumento cognitivo os dados quantitativos foram derivados, como foram efetivamente produzidos, que significados e projeções sociais estão neles cristalizados, e a que usos sociais serviram e servem.

Nessa linha de raciocínio, a incorporação de dados precisa tornar-se consciente de que os relatos falam da perspectiva de um observador, decorrendo, pois, de um conjunto de categorias e pressupostos que expressam a relação concreta de um agente com o que observa. É necessário focalizar os registros numéricos como produções contextuais dotadas de intencionalidade.⁴ Por outro lado, deve-se entender que cada sistema de registro e os instrumentos por ele engendrados possuem diferentes efeitos de conhecimento, estando dotados de uma capacidade de registro e articulação que pode exceder em muito as intenções e o olhar dos agentes sociais que os produziram, bem como permitir a visualização de fenômenos novos que estimulem a imaginação científica.

Os dados quantitativos existentes sobre os índios brasileiros sempre se associam à preocupação com o controle e a gestão social de populações e

4 Uma importante aplicação dessa orientação no domínio da história cultural foi realizada por Darnton (1984), abordando fontes tanto escritas quanto orais. Para um uso no Brasil relativo a fontes bibliográficas e arquivísticas sobre os povos indígenas, ver Fernandes (1975) e Pacheco de Oliveira (1987).

territórios em situação de fronteira. As técnicas de contagem e registro estão, assim, vinculadas a um discurso da governança (Foucault, 1979) e à criação de condições para a extensão do poder de um soberano europeu e cristão sobre novas terras e populações.⁵ Só podem fornecer informações úteis após haverem sido adequadamente inscritas no horizonte discursivo propiciado pela implantação de um império colonial e, posteriormente, pela constituição de um Estado nacional soberano.

Aqui, aborda-se esse material quantitativo sobre os povos indígenas em três diferentes regimes discursivos, apreendidos em escalas temporais igualmente distintas: a) o Brasil Colônia, com foco no aspecto demográfico, encontrado em levantamentos diversos de uma história relativamente longa (três séculos); b) o Brasil independente e monárquico, representado por dados centralizados (os primeiros censos nacionais), em contradição com ações e declarações de autoridades locais; c) a dimensão de uma história do tempo presente, incidindo nas três últimas décadas e contribuindo para a compreensão da presença indígena no Brasil contemporâneo.

O objeto concreto de reflexão são os povos indígenas localizados na região Nordeste do Brasil, isto é, a parte da população autóctone que foi inserida no mundo colonial português na América e, após a Independência, no processo de construção dessa nacionalidade. Em diversas publicações e em documentos históricos (referentes ao passado ou à atualidade), encontram-se muitos dados numéricos sobre essas populações. Que utilidade se pode atribuir a tais dados para o estudo e a compreensão das populações indígenas? Minha preocupação se concentra no uso de material quantitativo (em especial, de estatísticas demográficas), usualmente referido a temporalidades distintas do presente etnográfico. Tal incorporação de dados históricos e estatísticos na narrativa etnográfica não pode ser feita de maneira acrítica e descontextualizada, equiparando-os simploriamente aos registros descritivos resultantes da observação direta. Ao mesmo tempo, deslegitimar em sua totalidade o uso desse material corresponderia a um raso exercício de miopia.

5 As teorias políticas elaboradas sobre o Brasil lidam não com a introdução da ordem em unidades fechadas, e população e território autocontidos (Weffort, 2006), e sim com unidades em expansão e a submissão do diferente. A permanente criação de fronteiras internas, repetidamente conquistadas das populações indígenas e, depois, dos mais variados segmentos do campesinato (remanescentes de quilombos, extrativistas etc.), constitui-se num mecanismo essencial à reprodução desse sistema (Pacheco de Oliveira, 2008).

Contando os súditos do Império português

Os primeiros relatos sobre os indígenas nessa parte da América estiveram marcados pela descrição qualitativa. Destacaram os aspectos contrastivos, mas procuraram tornar o observado compreensível ao europeu pelo estabelecimento de paralelos nem sempre exclusivamente negativos para os nativos.⁶ Distinguem-se bastante, assim, do discurso racializante (iniciado no século XVIII com a história natural) e da ênfase na primitividade, própria ao discurso evolucionista dominante no longo século XIX.

Passadas as impressões dos primeiros contatos, os territórios e os seus habitantes foram pensados como um conhecimento voltado para a consolidação da rede administrativa. O que importava descrever e contar eram os recursos abrangidos pelos núcleos de colonização. A cartografia ocupava papel central na construção das representações sobre o novo mundo. O mapa intitulado *Terra Brasilis*, datado de 1519 e cuja autoria é atribuída a Lopo Homem com Pedro e Jorge Reinel, contém o nome de 146 acidentes geográficos ao longo do litoral, bem como apresenta uma imagem colorida e radiosa dessa natureza, conforme o chamamento “Terra dos Papagaios”. A preocupação minuciosa dos cartógrafos holandeses com a descrição da faixa litorânea, ocupada pela produção agrícola e de exportação, em contraste com informações sobre o interior, também estão realçadas no mapa de Joan Vingboons, de 1660.

Encontrava-se além dessa fronteira o desconhecido, isto é, a natureza agreste e não domesticada, os terrenos de povos hostis. Não era possível, nem fazia sentido tentar saber quantos eram ou onde estavam os *índios bravos*, pois as expectativas em face deles eram contraditórias, podendo implicar tanto reduções pacíficas (com a formação de um contingente de trabalhadores e súditos fieis) quanto opositores tenazes, aos quais seria aplicada a *guerra justa*, culminando na escravização e no extermínio.

A atividade missionária tinha caráter de irradiação, resultando de sua expansão a ampliação dos limites da própria colônia. Assumindo a contagem e a localização das *almas* e dos *arcos* grande importância fiscal e militar, havia além desse universo de *vassalos d’El Rey* apenas o desconhecido, corporificado nos índios bravos que *ainda* não tinham sido alcançados ou resistiam com

6 Numa leitura cuidadosa dos relatos hispânicos do século XVI sobre os indígenas da América (sobretudo Central e do Norte), Todorov mostra a diversidade de interpretações e doutrinas entre esses autores, sublinhando a heterogeneidade dos relatos e das propostas quanto ao papel que o indígena deveria assumir na colonização da região (Todorov, 1982). Para uma interpretação mais referida ao Brasil e à América do Sul, ver Buarque de Holanda (1959).

afinco à catequese. O interesse recaía não na promoção de uma presumida uniformidade cultural (naquele momento, inexistente nos reinos europeus), e sim na aceitação dos princípios gerais da cristandade e na obediência ao poder do soberano. Essas duas finalidades integravam, de maneira quase indissociável, o ritual político-religioso da conversão. Como um pagão, o *índio bravo* não podia ser plenamente equiparado aos humanos, sendo frouxos e distintos os controles morais e legais quanto ao tratamento que lhe era reservado. Ademais, sua relação com o terreno era imaginada como instável e eventual, isto é, similar aos seres da natureza. Apenas após a conversão é que se poderiam configurar eventuais direitos quanto a um lugar específico.

Há, no entanto, nítido reconhecimento da relação entre certos povos indígenas e determinados espaços geográficos pelos cartógrafos portugueses do século XVI. É o que se pode ver, por exemplo, no mapa de Albernas, de 1631, em que se indicam alguns territórios atribuídos a nações indígenas (Potiguaras, Caetés, Tupinambás, Tamoios, Guaianazes, Tapuios, Carijós etc.) Isso se contrapõe, de maneira cristalina, à atribuição genérica de nomadismo dos índios brasileiros, tese que prosperou no liberalismo do século XIX e lançou suas raízes inclusive na legislação republicana. Não somente os cartógrafos, mas também alguns relatos de moradores e missionários do século XVI deixam claro que entre as diferentes coletividades nativas existiam populações numerosas, sedentárias e compostas de excelentes agricultores (Soares de Souza, 1567).

O nascimento do Brasil

No contexto anterior à Independência, surgiram dados quantitativos acerca da população do país, resultantes não de uma iniciativa da burocracia de Estado, e sim da estrutura molecular da atuação eclesiástica. Trata-se do levantamento de paróquias e freguesias realizado pelo conselheiro Velloso entre 1815 e 1816, no qual se estimou a população total do Brasil em 3 milhões e 600 mil almas, entre as quais os índios catequizados. Os índios bravos, não incluídos nesse total, foram avaliados por ele em 800 mil, ou seja, mais de 22% da população. Não surpreende, portanto, que as políticas do Império continuassem a pautar-se pelos princípios de catequese e colonização dos índios como uma de suas estratégias essenciais. Por sua vez, a participação dos *índios coloniais*⁷ no conjunto da população é de

7 Categoria utilizada pela historiadora Karen Spalding no contexto da América hispânica para designar os indígenas que aceitaram o batismo e passaram a viver sob a autoridade

difícil dimensionamento, uma vez que o compilador não se preocupou em distingui-los dos demais segmentos. Sua iniciativa, portanto, continuava a mover-se com instrumentos e categorias de conhecimento coloniais.

Os fatos políticos relacionados à Independência acarretaram mudanças na estrutura de poder e uma nova configuração da sociedade. A guerra, na condição de instrumento de política dirigido aos indígenas, foi explicitamente desautorizada pelas novas orientações oficiais. Implicitamente, José Bonifácio de Andrade e Silva, mentor da primeira Constituição e ideólogo do Primeiro Reinado, censurava a prolongada e cruenta guerra aos Botocudos, levada a cabo uma década antes nos sertões do rio Doce, em Minas Gerais e no Espírito Santo. Esse conflito, que durou de 1808 a 1812, resultou no quase completo extermínio dos indígenas da região, que tiveram todas as suas terras e posses confiscadas, sendo em seguida os sobreviventes distribuídos entre comerciantes locais e militares, a quem deveriam servir em regime de escravidão temporária. Segundo o novo projeto de nação, o objetivo da atuação governamental deveria ser, em vez disso, a promoção da civilização dos índios e sua consequente incorporação como parte do povo brasileiro.

Para isso, o Estado deveria definir instrumentos especiais de controle sobre os indígenas. No período da Regência, ainda antes do Segundo Reinado, um decreto de 1831 estabeleceu que todos os pleitos relativos aos indígenas deveriam passar a ser julgados pelos juízes de órfãos, ao passo que em 1845 elaborou-se um regimento que normatizou a política do Império em relação à catequese e à civilização dos índios.

No longo Segundo Reinado, apesar das variações encontradas, é possível dizer que se conjugavam um controle geral, feito pelo Estado por meio de uma repartição específica, a diretoria de Civilização dos Índios, vinculada ao Ministério do Interior, e uma administração local, na qual se priorizava o trabalho de missionários católicos. Os dados numéricos sobre a população, então contada por meio das unidades assistenciais (os aldeamentos missionários), revelavam-se muito incompletos e heterogêneos, bem como inteiramente dependentes do interesse e da dedicação de funcionários e clérigos.

Em relação aos indígenas, é possível identificar dois movimentos, um no âmbito da sociedade e o outro no âmbito do Estado, que podem parecer con-

colonial em cidades, fazendas ou povoações do interior. Estudos recentes sobre a história indígena no Brasil revelam que esses índios mantiveram identidade e comportamento diferenciado na sociedade colonial (Monteiro, 1994; Almeida, 2003). Isso, portanto, exige que sejam investigados com maior rigor e profundidade, em vez de serem equiparados ao conjunto da população, como ocorrido em estudos anteriores.

traditórios aos nossos olhos, mas que, de certa forma, complementam-se, engendrando a singularidade da representação dominante no Brasil quanto às populações autóctones. De um lado, os índios foram celebrados como fundamento da nacionalidade, pois sua presença em terras brasileiras precedera a dos portugueses. No plano das imagens e das representações, a Independência foi, de certo modo, pensada como uma restauração, na qual os invasores europeus eram repatriados e o país, entregue aos filhos naturais da terra, cujo símbolo mais forte e evidente seriam as populações originárias. Isso se revelou em charges políticas e celebrações populares. A própria aristocracia brasileira, advinda de títulos nobiliárquicos concedidos pelo Imperador, estruturou-se em torno da toponímia e de termos gentílicos, ressaltando sua conexão com a terra, e não apenas com linhagens e a Corte europeia. Do outro lado, as maiores preocupações da elite dirigente eram a questão da regularização da propriedade fundiária e a obtenção de braços para a lavoura, com a vinda de imigrantes europeus em substituição ao tráfico negreiro. A ordenação jurídica do país e a colonização dos vastos espaços interiores (ainda chamados genericamente de *sertões*) foram promovidas pela transformação da terra em mercadoria, e não mais pelo mecanismo político e centralizador da concessão de *sesmarias*.

A lei de terras, de 1850, assim como os atos complementares que a sucederam, pretendia normatizar esse processo. As antigas terras de aldeamentos missionários podiam ser consideradas devolutas e, assim, passíveis de colonização, desde que deixassem de ser habitadas pelos indígenas. Nas décadas de 1850 a 1870, engenheiros realizaram muitos trabalhos especializados de demarcação das áreas de antigos aldeamentos, cabendo a eles distinguir os terrenos supostamente abandonados pelos indígenas das posses ainda mantidas por eles, que deveriam ser protegidas como glebas familiares.

Em tal contexto, as autoridades provinciais intervinham com frequência, deixando claro em relatórios e pronunciamentos que não havia mais *índios* (leia-se *índios bravos*) dentro de seus limites administrativos e que as antigas terras de aldeamento deveriam ser destinadas para outros usos e novos donos.⁸ Em 1863, por exemplo, o governador do Ceará afirmou taxativamente que inexistiam índios em sua província, postura seguida pelos governadores de Pernambuco, da Bahia e de outras províncias da região, então genericamente conhecida como “Norte”. Tal política levou a uma extensa e, muitas

8 A Figura 1 apresenta a planta de extinção da aldeia de Barreiros, local onde inexistiu ação indigenista no século xx. Em contraste, a Imagem 11 do Caderno de Imagens exhibe a planta de extinção da antiga aldeia de Ipanema, área hoje habitada pelos índios Fulniô e onde existiu atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), como se verá adiante.

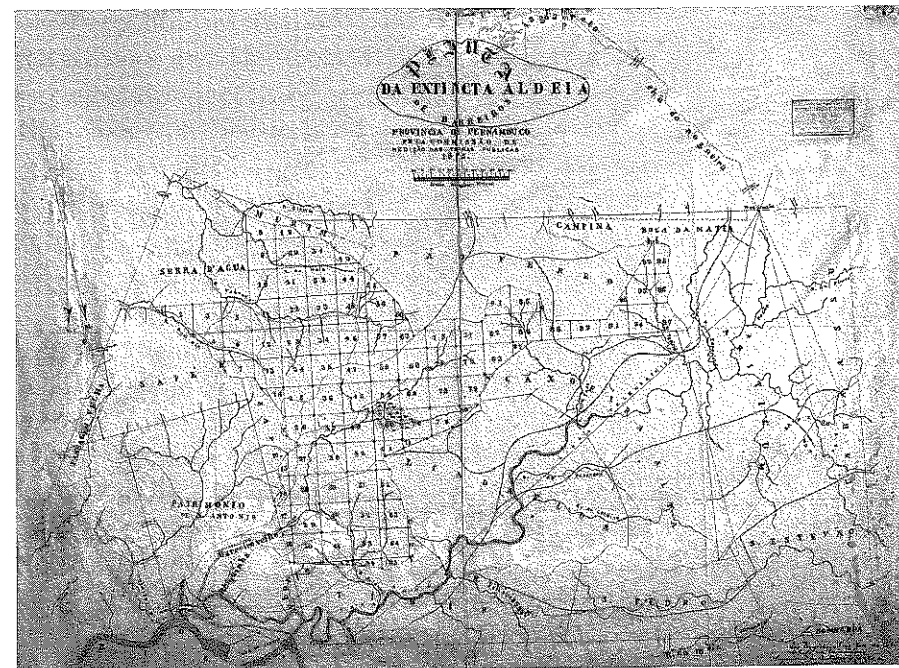


Figura 1

Planta da Extinta Aldeia de Barreiros pela Comissão de Medição das Terras Públicas. Cópia do mapa feito pelo Engº Luís José da Silva em 1875.

vezes, violenta expropriação das terras habitadas pelos indígenas, algo que deu continuidade e radicalizou as perdas patrimoniais sofridas por eles com a implantação do Diretório de índios em 1757 e, posteriormente, com a extinção do mesmo em 1798.⁹

O primeiro Censo nacional

Para os estudiosos da dimensão étnica na formação do Brasil, o primeiro Censo nacional, realizado em 1872, apresenta enorme interesse. Contrastando radicalmente com a postura de muitos governadores e Câmaras provinciais, que consideravam extintos os antigos aldeamentos e declaravam a inexistência

9 A extinção do Diretório, longe de ser uma ocasião de recuperação econômica dos indígenas, foi um momento ainda mais radical de apropriação individual de bens que até então estavam em regime de patrimônio coletivo (Silva, 2005).

de índios em seus estados, bem como da elite letrada do Império, que falava dos índios como algo pretérito, recuperado de modo romântico apenas nas artes e nos signos emblemáticos do país, os dados nele apresentados permitem apreender o peso da presença indígena nas mais variadas regiões do Brasil monárquico e escravocrata.

A presença indígena no censo de 1872 está referida de maneira clara apenas aos índios catequizados, que já interagiam normalmente com os brasileiros e podiam ser objeto de investigação. Esses indígenas foram classificados genericamente como *caboclos*. A distinção entre o índio *bravo*, de um lado, e o índio *manso*, cristianizado, *tapuio* ou *caboclo*, do outro, não é mais uma questão de opção religiosa, nem uma distinção entre bons e maus índios. Trata-se antes de algo referido ao grau de inserção num continuum administrativo que vai do *índio bravo* ao cidadão brasileiro.

Comparado com o levantamento de paróquias, realizado mais de meio século antes, o primeiro Censo, em certos aspectos, contribuiu para respaldar a crença num processo de desaparecimento dos indígenas na composição demográfica do país. Enquanto o contingente de indígenas (aproximadamente 387 mil) reduziu-se a menos da metade da população estimada em 1816 (800 mil), a participação deles na população total caiu de 22% para menos de 4%, correspondendo, portanto, a menos de um quinto do que era. Contudo, quando se passa da distribuição nacional para a distribuição por províncias, o Censo de 1872 reserva muitas surpresas.

Para nós, que analisamos os dados após o século XIX e a elaboração e o apregoamento de uma historiografia que limita o indígena aos primórdios da Colônia, causa grande espanto que o maior contingente de indígenas recenseados provenha não das províncias do Norte, como Amazonas e Pará,¹⁰ e sim do Ceará (quase 53 mil) e da Bahia (cerca de 50 mil). Isso é fato! Há ainda contingente expressivo de indígenas, na faixa de 10 mil, em outros estados do Nordeste, como Pernambuco e Paraíba, bem como registro em alguns em que, até recentemente, a própria agência indigenista, a Fundação Nacional do Índio (Funai), não registrou sinais de sua presença, como Rio Grande do Norte e Piauí.¹¹

10 O caso do Amazonas é bastante singular, registrando-se como indígenas aproximadamente 64% de sua população, ou seja, opera como uma antípoda do Município Neutro, sede da corte, onde são contabilizados apenas 0,3% de indígenas. Em outras províncias que integram a atual região amazônica, como o Pará e o Mato Grosso, a participação indígena na população total é, respectivamente, de 16% e 14%.

11 É interessante notar que outras províncias hoje extremamente modernizadas em relação à agricultura, como São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, também registraram

Quadro 1
Presença indígena nos estados no censo de 1872

	População Total	Caboclos	%
Amazonas	57.610	36.828	63,9%
Pará	275.237	44.589	16,2%
Maranhão	359.040	10.943	3%
Piauí	202.222	13.453	6,6%
Ceará	721.686	52.837	7,3%
Rio Grande do Norte	239.979	11.039	4,7%
Paraíba	376.226	9.567	2,5%
Pernambuco	841.539	11.805	1,4%
Alagoas	348.009	6.364	1,8%
Sergipe	176.243	3.087	1,7%
Bahia	1.379.616	49.882	3,6%
Esprito Santo	82.137	5.529	6,7%
Munic. Neutro	274.972	923	0,3%
Rio de Janeiro	782.724	7.852	1%
São Paulo	837.654	39.465	4,7%
Paraná	126.722	9.087	7,1%
Santa Catarina	159.802	2.892	1,8%
Rio Grande do Sul	434.813	25.717	5,9%
Minas Gerais	2.039.735	32.322	1,5%
Goiás	160.395	4.250	2,6%
Mato Grosso	60.417	8.524	14,1%
Total	9.930.478	386.955	3,8%

O Censo de 1890, realizado após a proclamação da República, exacerbou o contraste entre os dados colhidos e as representações da elite sobre a composição étnica do país. Em quase todas as províncias e no cômputo geral, os dados indicam inclusive um aumento bastante significativo da presença indígena na população total. Em menos de duas décadas, triplicou o contingente de indígenas (próximo de 1 milhão e 300 mil), enquanto sua participação na população total mais do que duplicou (de 3,95% para 9,6% da população total), como se pode ver no Quadro 2, a seguir.

a presença de elevado contingente populacional de indígenas e eram naquele momento notórias áreas de expansão da fronteira agrícola.

Quadro 2
Comparação entre os Censos de 1872 e 1890

	1872	%	1890	%
Branços	3.787.289	38,1%	5.538.839	40,8%
Pretos	1.954.452	19,7%	2.097.426	15,4%
Pardos	3.801.782	38,3%	4.638.545	34,2%
Caboclos	386.955	3,9%	1.295.796	9,6%
Total	9.930.478		13.560.606	

Alguns demógrafos e historiadores preferiram explicar o forte crescimento relativo da categoria *caboclo*, aumento bem superior ao da taxa de crescimento demográfico, valendo-se da suposição de menor rigor e de erros na condução do Censo de 1890. Em outro texto, levantei hipótese diversa, ao atribuir o crescimento às mudanças e aos rearranjos identitários decorrentes de fatos marcantes na história do país, como a abolição da escravidão e a proclamação da República, uma vez que o Censo de 1890 operou com categorias diferentes e num contexto político e racial bastante modificado. Todos os cidadãos recenseados eram legalmente livres, fazendo com que as distinções entre eles só pudessem ser estabelecidas pela *cor* – eufemismo de inspiração racializante, que se transformou no fulcro de um complexo jogo classificatório.¹²

Um estudo minucioso do Censo de 1890 no Ceará pode nos revelar fatos muito interessantes. Na distribuição espacial por municípios, é possível perceber que a grande maioria das mobilizações indígenas está enraizada em regiões em que há intensa presença deles, registrada há mais de um século. Longe de estarem extintos, como afirmara o governador, a província do Ceará era aquela que mais possuía *caboclos* (leia-se, indígenas) nos limites do Império: 7,35% de sua população.

12 A categoria *caboclo* continuou a existir, mas sem ocupar um campo semântico que a oporia à de escravo (hoje inexistente). Localizava-se num *gradiente* de *cor*, tendo ao lado *brancos*, *negros* e *pardos* (que, nesse caso, indicariam condição de mestiços, filhos de brancos e negros). Para aqueles que não eram enquadrados como *brancos* ou *negros* (isto é, ex-escravos e seus descendentes), apresentavam-se, portanto, duas opções: figurar como *pardo* (o que, em termos de significados sociais difusos, conotava sua proximidade com a condição escrava) ou como *caboclo* (pela qual se destacava a proximidade em relação aos indígenas).

O mapa da distribuição de indígenas por municípios em 1890 (Imagem 15 do Caderno de Imagens) revela como as áreas de maior presença indígena a região do Cariri (Santana do Cariri e Juazeiro do Norte); o litoral oeste (Itarema e, em menor escala, Itapipoca e Paraipaba); a região metropolitana de Fortaleza (Caucaia e Itaitinga); a região serrana (Viçosa e Ipaporanga); e as cercanias de Sobral. Todos esses são lugares onde hoje se verificam demandas identitárias de comunidades que se dizem Potiguaras, Tabajaras, Tremembés e Anacés, entre muitas outras etnias reiteradamente mencionadas na documentação histórica colonial.

Nos censos nacionais consecutivos, o *caboclo* deixou de corresponder a uma das alternativas classificatórias maiores, estando contido na categoria *pardo*, que passou a ser aplicada a toda e qualquer forma de mestiçagem. Assim, de 1890 até 1940 não há nos censos dados específicos sobre os indígenas que habitavam o território nacional.¹³

O regime tutelar no contexto republicano

Com o advento da República, delineou-se um novo cenário para a política indigenista brasileira. Enquanto a Constituição transferiu para os estados o controle das terras devolutas, a preocupação do governo federal voltou a concentrar-se nos *índios bravos*, isto é, naqueles que, em razão de seus costumes, distinguiam-se radicalmente dos demais brasileiros e não obedeciam à autoridade nacional.

As áreas onde se localizavam tais indígenas eram não as de colonização mais antiga, e sim aquelas situadas na linha de expansão recente das fronteiras econômicas no interior do país, onde os indígenas se contrapunham à ação das frentes extrativistas e à construção de estradas, ferrovias e empreendimentos estratégicos. Em outras palavras, indígenas que eram camponeses (agregados ou parceiros das grandes propriedades) e que, ao menos aparentemente, estavam muito distantes da imagem do *índio bravo* não deveriam

13 As tentativas de suprir essa lacuna por meio de um exame criterioso da distribuição dos pardos pode produzir dados relativamente confiáveis somente em casos extremos, como o do Amazonas, em que o contingente de negros e seus descendentes mestiços é bastante inferior ao de indígenas e seus descendentes. Na maioria das situações, mesmo procedendo-se ao peneiramento dos dados por estados e municípios, apoiados em séries históricas e notícias sobre fluxos migratórios, trata-se de um exercício penoso, cuja rentabilidade não se pode em absoluto antever.

ser o foco de atenção. O problema indígena se tornou, assim, *uma questão amazônica*, de expansão da fronteira, sobretudo no Norte e no Centro-Oeste, afetando empreendimentos de interesse crucial da União.

A forma de intervenção cunhada pelo engenheiro Candido Mariano da Silva Rondon no contato e na pacificação de tribos isoladas nos estados de Goiás e do Mato Grosso, e no território do Guaporé transformou-se no protocolo de procedimentos e na retórica básica da agência indigenista federal criada em 1910, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), cuja equipe era constituída de seus colaboradores mais próximos, em geral militares e positivistas.¹⁴

O índio do Nordeste, situado fora da região de expansão das fronteiras econômicas, parecia fadado a disputar espaço apenas entre os trabalhadores rurais sem terra. Foram apenas em situações excepcionais, em resposta a pressões diretas de personalidades da região e, posteriormente, na visita de representantes indígenas às autoridades na capital federal que o SPI agiu, sempre de maneira bastante cautelosa.

Na primeira vez em que foi enviado para verificar as condições de criação de dois postos de assistência aos Carnijó de Águas Belas e aos Potiguara de Rio Tinto, o inspetor recomendou intervir apenas na primeira situação, pois na segunda os custos de indenização dos ocupantes não indígenas seriam muito elevados. O Posto Indígena Dantas Barreto foi criado em 1924 (a partir daí, generalizou-se a utilização do termo Fulniô), mas apenas em 1928 gerou-se uma solução administrativa com repercussões fundiárias: pelo Ato 637 do Governo de Pernambuco, os sertanejos ali residentes passaram a ser enquadrados como arrendatários, devendo pagar renda ao SPI (Peres, 1999: 43–91). O SPI voltou a atuar de modo pontual na criação de postos indígenas entre os Potiguaras (1932) e os Pankararus (1934), e dez anos se passariam até que a terceira intervenção do SPI ocorresse, com a criação de mais três postos indígenas: para os Kariri-Xokós, em 1944,¹⁵ e para os Tuxá e os Truká, em 1945. Poucos anos depois, foram instaladas outras duas unidades para os Atikun e os Kiriri (1949). Já na década de 1950, num quarto momento, o SPI implantou mais três postos de assistência: Xukuru-Kariri (1952), Kambiwa (1954) e Xukuru (1957).¹⁶

14 Para uma análise mais aprofundada do Serviço de Proteção aos Índios e da figura de Rondon, ver Souza Lima (1995).

15 Sobre os índios de Alagoas, consultar Antunes (1973).

16 Para uma análise do processo de tessitura de relações entre as lideranças indígenas dessas áreas, ver Sampaio (1986), Batista (1992), Mota (1992), Martins (1994), Brasileiro (1996), Souza (1998), Arruti (1999), Grünwald (1999), Barbosa (2003) e Silva (2008).

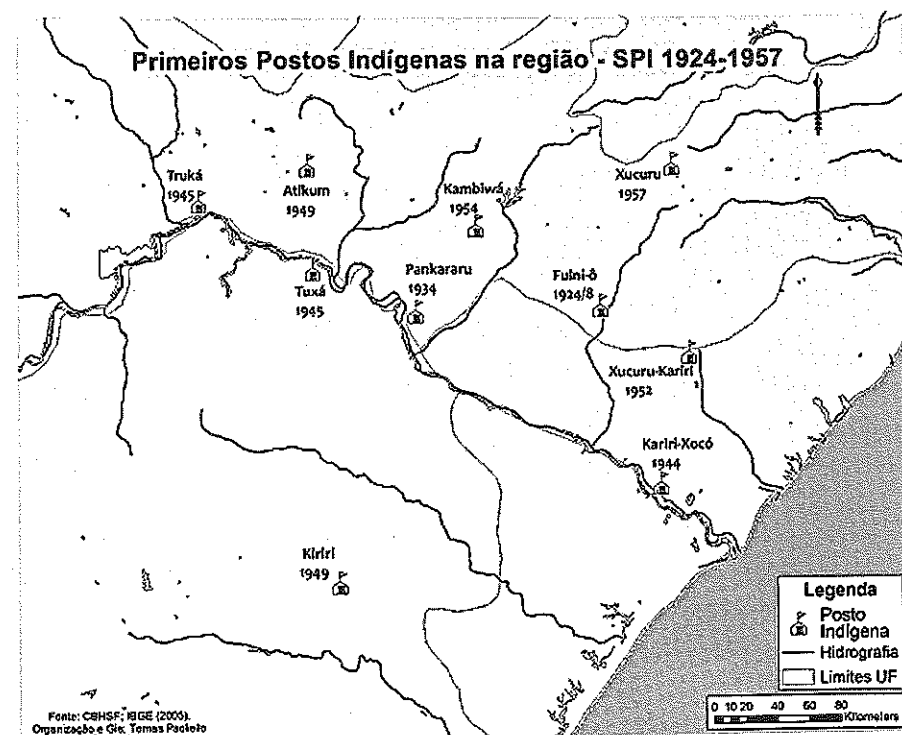


Figura 2
Rede das instalações do SPI na região do São Francisco

O mapa acima reproduzido (Paoliello, 2010: 132) permite visualizar espacial e cronologicamente como se deu a disseminação da estrutura tutelar no Nordeste. Embora as conjunturas políticas e administrativas dessas intervenções fossem variáveis, delineou-se certo padrão na atuação indigenista na região. A intervenção fundiária mais significativa se referiu ao caso Fulniô; nos demais, liberaram-se apenas pequenas faixas de terras em torno dos postos, onde algumas famílias indígenas se estabeleceram. Em sua maioria, portanto, os postos indígenas se limitaram a agir como unidades assistenciais, fornecendo (precariamente) serviços como escola e medicamentos, empregando eventualmente indígenas e atuando nos casos mais graves de violência contra eles. Os recursos de subsistência permaneceram exteriores a eles, seja na implicação de relações clientelísticas com fazendeiros, seja no exercício da posse em relações instáveis e negociadas com vizinhos. Nesse quadro, os estímulos e a abrangência da ação indigenista se mostraram bastante limitados.

ser o foco de atenção. O problema indígena se tornou, assim, *uma questão amazônica*, de expansão da fronteira, sobretudo no Norte e no Centro-Oeste, afetando empreendimentos de interesse crucial da União.

A forma de intervenção cunhada pelo engenheiro Candido Mariano da Silva Rondon no contato e na pacificação de tribos isoladas nos estados de Goiás e do Mato Grosso, e no território do Guaporé transformou-se no protocolo de procedimentos e na retórica básica da agência indigenista federal criada em 1910, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), cuja equipe era constituída de seus colaboradores mais próximos, em geral militares e positivistas.¹⁴

O índio do Nordeste, situado fora da região de expansão das fronteiras econômicas, parecia fadado a disputar espaço apenas entre os trabalhadores rurais sem terra. Foram apenas em situações excepcionais, em resposta a pressões diretas de personalidades da região e, posteriormente, na visita de representantes indígenas às autoridades na capital federal que o SPI agiu, sempre de maneira bastante cautelosa.

Na primeira vez em que foi enviado para verificar as condições de criação de dois postos de assistência aos Carnijó de Águas Belas e aos Potiguaras de Rio Tinto, o inspetor recomendou intervir apenas na primeira situação, pois na segunda os custos de indenização dos ocupantes não indígenas seriam muito elevados. O Posto Indígena Dantas Barreto foi criado em 1924 (a partir daí, generalizou-se a utilização do termo Fulniô), mas apenas em 1928 gerou-se uma solução administrativa com repercussões fundiárias: pelo Ato 637 do Governo de Pernambuco, os sertanejos ali residentes passaram a ser enquadrados como arrendatários, devendo pagar renda ao SPI (Peres, 1999: 43–91). O SPI voltou a atuar de modo pontual na criação de postos indígenas entre os Potiguaras (1932) e os Pankararus (1934), e dez anos se passariam até que a terceira intervenção do SPI ocorresse, com a criação de mais três postos indígenas: para os Kariri-Xokós, em 1944,¹⁵ e para os Tuxá e os Truká, em 1945. Poucos anos depois, foram instaladas outras duas unidades para os Atikun e os Kiriri (1949). Já na década de 1950, num quarto momento, o SPI implantou mais três postos de assistência: Xukuru-Kariri (1952), Kambiwá (1954) e Xukuru (1957).¹⁶

14 Para uma análise mais aprofundada do Serviço de Proteção aos Índios e da figura de Rondon, ver Souza Lima (1995).

15 Sobre os índios de Alagoas, consultar Antunes (1973).

16 Para uma análise do processo de tessitura de relações entre as lideranças indígenas dessas áreas, ver Sampaio (1986), Batista (1992), Mota (1992), Martins (1994), Brasileiro (1996), Souza (1998), Arruti (1999), Grünwald (1999), Barbosa (2003) e Silva (2008).

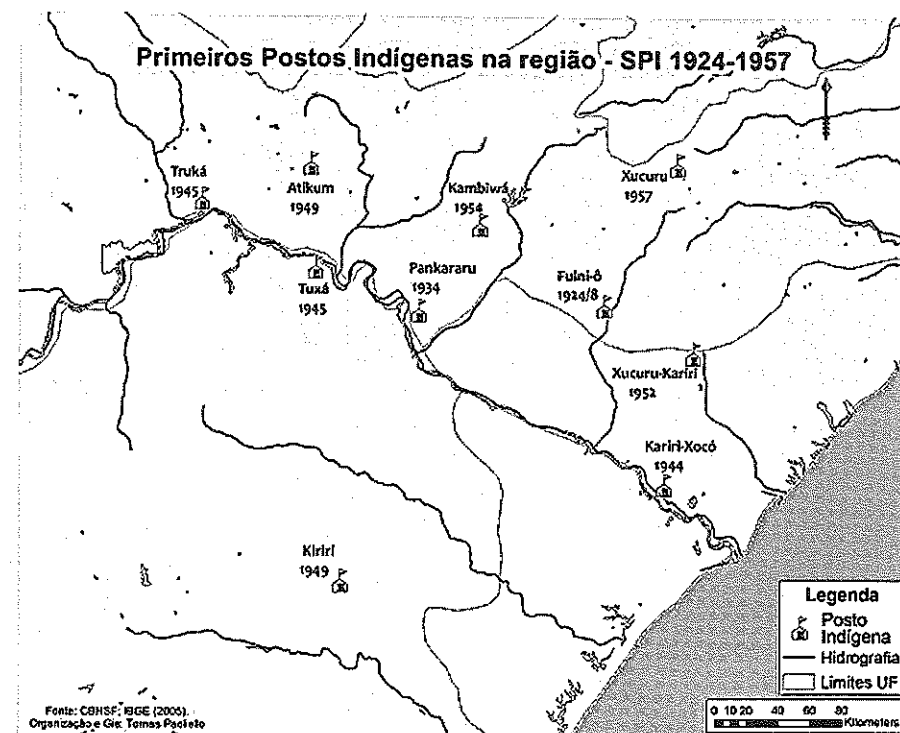


Figura 2
Rede das instalações do SPI na região do São Francisco

O mapa acima reproduzido (Paoliello, 2010: 132) permite visualizar espacial e cronologicamente como se deu a disseminação da estrutura tutelar no Nordeste. Embora as conjunturas políticas e administrativas dessas intervenções fossem variáveis, delineou-se certo padrão na atuação indigenista na região. A intervenção fundiária mais significativa se referiu ao caso Fulniô; nos demais, liberaram-se apenas pequenas faixas de terras em torno dos postos, onde algumas famílias indígenas se estabeleceram. Em sua maioria, portanto, os postos indígenas se limitaram a agir como unidades assistenciais, fornecendo (precariamente) serviços como escola e medicamentos, empregando eventualmente indígenas e atuando nos casos mais graves de violência contra eles. Os recursos de subsistência permaneceram exteriores a eles, seja na implicação de relações clientelísticas com fazendeiros, seja no exercício da posse em relações instáveis e negociadas com vizinhos. Nesse quadro, os estímulos e a abrangência da ação indigenista se mostraram bastante limitados.

Definindo o volume e o perfil da população indígena

Durante muito tempo, Rondon mencionou a estimativa de 1 milhão e 500 mil indígenas como o público alvo da ação do SPI, pretendendo assim realçar a importância de suas intervenções e a necessidade de verbas e pessoal. Esse número de modo algum provinha dos dados esparsos e fragmentários de que o SPI dispunha. Era, em vez disso, uma aproximação do Censo de 1891, que estimou o número de 1 milhão e 300 mil *caboclos*.¹⁷

Os dados utilizados pelo SPI se modificaram ao longo da década de 1950, quando o antropólogo Darcy Ribeiro coordenou um levantamento sobre a população indígena, tendo como base as fichas administrativas de suas unidades, isto é, dos postos indígenas e das inspetorias. Nesse trabalho, concluído em 1957, indica-se a existência, em todo o território nacional, de 143 etnias, com população estimada entre 68.100 e 99.700 indivíduos (Ribeiro, 1970: 258). Tais números, ao menos em seu limite inferior, não são muito discrepantes daqueles apresentados nos dois censos linguísticos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 1940 e 1950.¹⁸ Os dados do SPI também falavam de 21 povos isolados e apresentavam informações sobre 110 etnias apenas. Desse conjunto, 52 povos indígenas, ou seja, quase a metade delas, possuía população inferior a 250 pessoas. No outro extremo da escala demográfica, estavam seis populações com mais de 2 mil pessoas.

A imagem que se tinha dos povos indígenas era a de pequenas e frágeis microssociedades vivendo isoladas no interior da floresta amazônica. Caberia ao Estado protegê-las das frentes de expansão econômica e evitar seu completo extermínio. Delas pouco se sabia e mesmo sua classificação administra-

tiva era feita de acordo com seu grau de contato, numa linha evolutiva que ia da condição de isoladas até a de integradas, em quadro compatível com o indigenismo tutelar e suas formas de ação e conhecimento.

A estimativa genérica feita por Rondon tinha finalidade sobretudo política (expressar o peso do indígena no país) e apoiava as demandas da agência indigenista por recursos e apoio, mas o minucioso levantamento realizado por Darcy Ribeiro evidenciou outra realidade: a pouca significação demográfica da população indígena, bem como sua fragmentação em pequenas coletividades isoladas na floresta. Em outros termos, os índios do SPI atualizavam, sem as conotações negativas e criminalizantes do período colonial, antigas imagens acerca do *índio bravo*.

Abalada com os novos dados que mostravam a pequena significação numérica dos índios, a retórica da pacificação, fundamental nos primórdios do SPI para comover a opinião pública e convencer o governo a arcar com os ônus da agência indigenista, foi progressivamente substituída por uma postura de defesa da cultura dos primeiros e primitivos moradores do país, pensados como integrantes efetivos do patrimônio cultural da nação. A valorização da preservação da diversidade cultural esteve, por exemplo, na base do projeto de criação do Parque do Xingu (Menezes, 2000).

Aliás, durante duas décadas, os parques foram honrosas exceções na política indigenista, e acabaram progressivamente, em razão das demandas dos próprios indígenas e das pressões da opinião pública, estimulando novas expectativas quanto aos padrões administrativos. A definição de áreas onde os indígenas pudessem atualizar suas culturas se sistematizaria em normas legais e operacionais,¹⁹ que capacitariam a Funai a atuar na regularização das Terras Indígenas. Nos anos seguintes, a pouca eficácia da agência para cumprir essa meta, e a permanente modificação dos procedimentos adotados se tornaram objeto de acirrados debates, de que falaremos adiante.

Desse modo, enquanto a atenção sobre as Terras Indígenas se tornou um importante fator para redimensionar a própria questão indígena, os dados populacionais pareciam apenas agregar-se às velhas representações, servindo para fortalecê-las. Como já notamos, o que o SPI e Funai de fato fizeram foi conferir nova carga semântica à imagem do *índio bravo*, que foi depurada

17 Note-se que, ao fazer isso, Rondon reivindicaria para a sua órbita de atuação, a dos *índios bravos*, uma estatística produzida para os *caboclos*, isto é, acerca dos índios em relação estável com as instituições e as autoridades nacionais.

18 Os censos de 1940 e 1950, em decorrência da Segunda Guerra Mundial e da preocupação do governo com a presença compacta de alemães e italianos no sul do país, investigaram o uso no ambiente doméstico de outras línguas que não o português. Isso propiciou que, entre as alternativas de línguas "estrangeiras", fossem listados os falantes de "guarani ou qualquer outra língua aborígine". Foi o que ocorreu com 3,5% dos recenseados, correspondentes a um contingente de 58.027 indígenas. No censo de 1950, este número se reduziu para 46.208, deixando de ser coletado nos censos posteriores. Considerados os problemas de coleta que caracterizaram a execução desses censos no Amazonas, no Pará e no Mato Grosso, onde a população indígena foi evidentemente subestimada, nota-se certa similaridade entre os resultados deles e o levantamento do SPI.

19 Foi o caso da Lei 6.001, conhecida como o Estatuto do Índio, de 1973, aprofundada pelo Decreto n. 76.999, de 1976, e seguida de diversas normatizações internas, estabelecidas pela própria agência indigenista ou pelo ministério de que ela participava (Pacheco de Oliveira, 1998: 15-42).

da maldade e da belicosidade que lhe eram atribuídas pelo discurso colonial, transmutando-o na imagem de um índio cooperativo, sedentário, tutelado e habitante de postos indígenas. Já nos anos 1990, o discurso ecológico continuou a apoiar-se nas representações prévias, apenas acrescentando-lhes um novo significado: o de protetor do meio ambiente.

Dimensionando as Terras Indígenas

No fim dos anos 1970, a atenção da opinião pública – e, bem mais tarde, das autoridades – passou a abordar os índios como portadores de direitos principalmente sobre a terra que ocupavam e sobre os recursos ambientais de que necessitavam para sua reprodução física e cultural. Dito de outro modo, a preocupação dominante se transformou na gestão de suas posses e no dimensionamento de suas demandas relacionadas a terra. Estes são os eixos intensamente disputados nas três últimas décadas, ampliando em muito a significação econômica e política da chamada *questão indígena*.

Durante os anos 1960 e 1970, o governo militar brasileiro sofreu severas críticas da imprensa nacional e internacional, tendo sua política indigenista sido objeto de denúncias e investigações. O próprio SPI foi extinto em 1968, em razão de irregularidades apuradas por uma Comissão Parlamentar de Inquérito, sendo criada em seguida nova agência indigenista, a Funai. Após a desastrada divulgação de um projeto que visava retirar do indígena o regime especial de proteção a que estava legal e administrativamente sujeito,²⁰ o governo teve de enfrentar ampla mobilização popular contra sua política indigenista, em meio a um processo que resultou na formação e no fortalecimento pelo país afora de inúmeras organizações não governamentais (ONGs), reunindo antropólogos, setores da igreja progressista e estudantes.

Foi nesse contexto de retomada dos direitos civis e de fortalecimento dos movimentos sociais que surgiram os primeiros dados sobre terras habitadas pelos indígenas, sucedidos por estimativas de sua população que atualizaram as informações do levantamento feito em 1957. A primeira iniciativa realizada nessa direção foi da própria Funai, que divulgou em publicação oficial as atividades que desenvolvia junto aos índios. Tratava-se de livro ricamente ilustrado e bastante informativo, cujo projeto visava mudar a imagem do

20 Iniciativa do economista Rangel Reis, então ministro do Interior, para reorganizar a política e a agência indigenista.

órgão perante formadores de opinião. Compilaram-se dados sobre sua estrutura administrativa (postos indígenas, delegacias regionais, frentes de atração, parques etc.) e listaram-se 256 áreas indígenas segundo as unidades administrativas, permitindo estimar em 145 mil a sua população e, com o objetivo de realçar a amplitude e a eficiência da agência tutelar, em cerca de 41 milhões de hectares a área ocupada pelas Terras Indígenas (Funai, 1981).

A exposição pública desses dados teve repercussões diferentes no que respeita à extensão das terras e ao contingente populacional. Os dados a respeito deste não foram questionados, uma vez que indicavam um crescimento da população indígena ainda compatível com o levantamento de 1957. Quanto à extensão das terras, no entanto, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), valendo-se dos dados da Funai, interpretou-os de outro modo, ao sugerir que as áreas efetivamente regularizadas montavam somente a 12,3 milhões de hectares, estando as demais sem o abrigo de ação oficial.

Inversamente, uma revista de empresários rurais de Mato Grosso argumentou que o montante de Terras Indígenas era excessivo e que, nesse estado, ultrapassava 14%, acarretando obstáculos ao seu desenvolvimento econômico. Nos anos seguintes, houve manifestações semelhantes em outros estados e territórios (Pará, Amazonas e Roraima), por meio de associações de empresários e mesmo de autoridades regionais. Em 1983, o governo alterou a sistemática de criação de Terras Indígenas, ao exigir que sua delimitação levasse em conta o critério de situação atual.²¹ Além disso, as decisões deixaram de ocorrer exclusivamente no âmbito da Funai, passando a ser tomadas por um grupo de trabalho interministerial onde se fez representar o Conselho de Segurança Nacional (Decreto n. 88.118).

Trabalho pioneiro escrito em 1983 indicou a necessidade de que a questão indígena fosse reexaminada em sua importância, não dimensionando-a por uma única variável: população. Era preciso atentar para o fator terra e para os recursos naturais envolvidos, o que lhe atribuía grande significação econômica e política, bem como explicava a insistência dos governos em situá-la na esfera da segurança nacional (Pacheco de Oliveira, 1983). Em 1986, iniciou-se um projeto de pesquisa do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que elaborou um banco de dados inteiramente informatizado

21 Vale dizer, além de uma ocupação indígena precedente, era preciso avaliar a importância da manutenção de empreendimentos ali cristalizados posteriormente, como unidades produtivas, obras públicas e atividades de interesse estratégico.

sobre Terras Indígenas, fora do controle da agência tutelar e tendo como suporte grande número de fontes e metodologia própria.²²

A listagem de Terras Indígenas apresentada pelo Projeto Estudo de Terras Indígenas no Brasil (PETI)/Museu Nacional e o centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) em 1987 traçou um quadro muito distinto daquele resultante do levantamento da Funai (1981). O número de Terras Indígenas dobrou, passando de 256 para 518, ao passo que a extensão total atingiu 74,4 milhões de hectares (PETI/CEDI, 1987), correspondentes a um aumento de 81% em relação à estimativa anterior (Funai, 1981). Em edição revisada e atualizada, concluída em 1990, o número de terras aumentou um pouco, chegando a 526, e a extensão total subiu para 79,3 milhões de hectares (PETI/CEDI, 1990).

Assim, além de contribuir para que a listagem de Terras Indígenas refletisse a demanda real dos índios (algo inexistente no levantamento realizado pela Funai em 1981), a intervenção da equipe de antropólogos do PETI/Museu Nacional, ao proceder à democratização de informações e estabelecer um critério de racionalidade e transparência, consolidou uma metodologia participativa no estudo da política indigenista. Isso aumentou em muito a mobilização dos indígenas para a regularização de suas terras, até então um processo extremamente lento, sem visibilidade e que não podia ser acompanhado pelos interessados. A própria Funai foi forçada a lidar com demandas que desconhecia ou mesmo rechaçava.

Tornada pública, a listagem das Terras Indígenas se transformou numa forma de reconhecimento de direitos e identidades locais, de caráter aberto²³ e operando com independência em face dos interesses governamentais ou de empresas privadas. Por seu turno, a análise antropológica dos procedimentos administrativos forneceu parâmetros relevantes não só para legisladores, planejadores, juízes e procuradores, como também para as próprias organizações indígenas (Pacheco de Oliveira, 1998, 2005; Souza Lima & Barreto Filho, 2005).

Com efeito, a equipe do PETI ampliou substancialmente o universo com que operavam os antropólogos e a própria Funai. Enquanto, em trabalho refe-

rencial sobre as áreas indígenas do Brasil realizado na década de 1950, Eduardo Galvão identificou a presença de dez etnias no Nordeste (Galvão, 1979), a pesquisa realizada no Museu Nacional, considerando seis estados (Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Ceará), listou 23 povos, distribuídos em 43 áreas. As Terras Indígenas já identificadas na região totalizavam apenas 245 mil hectares aproximadamente, o que representava menos de 0,03% das terras então reivindicadas por indígenas no Brasil. Apesar de serem áreas pequenas e representarem parcelas bem reduzidas das áreas rurais dos estados investigados, o problema fundiário no Nordeste se revestia de gravidade especial, pois a taxa de ocupação de imóveis rurais era muito elevada: superior a 94%, à exceção de Pernambuco (Pacheco de Oliveira & Ferrari Leite, 1993).²⁴

Uma maré indígena no Nordeste na virada do milênio

Os dados sobre a população, no entanto, não registraram modificações que exigissem outra conceituação da questão indígena, podendo os aumentos verificados ser explicados como consequência de um crescimento vegetativo, somado à melhoria das condições de atendimento de saúde nas aldeias indígenas. O levantamento do CIMI (1982) falava em 185 mil, enquanto as duas listagens produzidas pelo Museu Nacional e CEDI indicavam 213 mil em 1987 e 235 mil em 1990. A pouca ênfase no dado demográfico nessas duas últimas publicações derivou da consciência quanto à heterogeneidade e à precariedade das fontes utilizadas, isto é, correspondiam apenas a uma estimativa, à diferença dos dados sobre a extensão das terras, registrados com precisão cartográfica em documentos de valor jurídico e administrativo. Na verdade, a fonte de dados era a mesma: estimativas populacionais realizadas por funcionários locais da Funai, acrescidas em alguns casos de informações fornecidas por antropólogos ou missionários.

Em 1991, em resposta a pressões diversas de especialistas e movimentos sociais, o IBGE modificou o critério de atribuição étnica, passando a operar com a autoclassificação dos entrevistados. Paralelamente, incluiu *indígena* como uma das respostas possíveis no quesito *cor*. Nessa primeira experiência, os dados obtidos não foram muito discrepantes das estimativas sobre a

22 Conhecida pela sigla PETI (Projeto Estudo sobre Terras Indígenas), essa equipe de pesquisa, coordenada por João Pacheco de Oliveira, delineou, com apoio da Fundação Ford de 1986 a 1994, os princípios de um monitoramento das Terras Indígenas, tendo posteriormente disseminado o seu banco de dados entre as organizações indígenas e indigenistas.

23 Tanto o Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 1973) quanto a Constituição Federal de 1988 fixam em cinco anos o prazo para a União desincumbir-se da demarcação das Terras Indígenas. A listagem, por estar conectada com demandas sociais concretas, é algo em permanente transformação, gerando sempre novos desafios para a intervenção governamental.

24 Por ocasião de mesa-redonda com lideranças indígenas durante a reunião anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), realizada no campus da Universidade Federal de Pernambuco, no Recife, a tiragem de 500 exemplares foi inteiramente distribuída aos indígenas.

população indígena baseadas nos registros administrativos da Funai. O IBGE encontrou 294 mil indígenas, dos quais cerca de 65% em áreas rurais, número pouco inferior às estimativas da Funai. Em relação aos índios que habitavam em cidades, aproximadamente 71 mil, não se dispunha de nenhum levantamento anterior que dimensionasse o fenômeno.

O Censo de 2000, todavia, trouxe resultados surpreendentes, em nítida oposição aos dados anteriores. Em primeiro lugar, quanto ao montante da população indígena e sua participação na população nacional. O total de brasileiros autodeclarados indígenas foi de 734.127, ou seja, um aumento que não podia ser explicado por fenômenos como crescimento vegetativo e redução da mortalidade. Em menos de uma década, ele correspondia a mais do que o dobro do total que figurava nas estimativas baseadas no monitoramento das Terras Indígenas!

Um segundo aspecto revelado se mostrou ainda mais ameaçador para a representação vigente sobre os indígenas no Brasil, uma vez que o Censo de 2000 indicou crescimento vertiginoso dos índios habitantes das cidades (383 mil), correspondente a mais de cinco vezes o contingente de 1991. Os índios urbanos passaram a ser inclusive mais numerosos (52,2% do total) do que os indígenas vivendo no meio rural! A relação dos estados onde a população de índios urbanos era mais numerosa também surpreendeu aos estudiosos. Entre os sete primeiros em ordem decrescente – São Paulo, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Paraná – não estava nenhum dos estados onde se localizavam as Terras Indígenas mais extensas, nem aqueles que eram objeto de atenção especial da política indigenista. Amazonas, Pará e Mato Grosso do Sul apareceram numa segunda faixa populacional, entre 10 e 20 mil declarantes.

Em terceiro lugar, os indígenas foram o segmento populacional que apresentou as mais elevadas taxas de crescimento demográfico do país. Em decorrência dessa alta taxa de crescimento, muito maior do que a taxa média da população brasileira, os indígenas aumentaram sua participação na população total, isto é, longe de estarem em via de desaparecimento, ampliaram sua presença, tendo crescido em termos tanto absolutos quanto relativos. Ademais, esse crescimento demográfico do segmento indígena da população brasileira não ocorreu de maneira homogênea. Enquanto no Norte a ampliação foi de 24,8%, no Nordeste representou 63,8%, quase o triplo.

Em 1991, 55.854 entrevistados se declararam índios no Nordeste brasileiro, enquanto em 2000 houve 170.389, representando um aumento de 205%. Várias razões nos levam a crer que esse aumento significativo não pode ser explicado seja pelo crescimento vegetativo ou o aumento da expectativa de vida,

seja por migrações. Nesse mesmo período, a população do Nordeste cresceu a uma taxa de 12,44%, e a população indígena nessa região a uma taxa cinco vezes maior, 63,8%. Adicionalmente, a estrutura etária da população indígena do Nordeste apontou um decréscimo na faixa de 0 a 14 anos, passando de 42,8% em 1991 para 29,9% em 2000, e se elevou na faixa de 15 a 64 anos, indo respectivamente de 51,9% para 63,6%, o que indica, com clareza, que o crescimento se deve ao fato de pessoas que não se declararam indígenas no Censo de 1991 terem mudado de posição no Censo de 2000. Por fim, 26% dos autodeclarados indígenas em 2000 residiam em municípios onde não havia nenhum autodeclarado indígena em 1991 (Paoliello, 2008).

Um enquadramento crítico dos dados quantitativos

Não obstante essas constatações, cristalizou-se progressivamente a interpretação equivocada de que as diferenças entre os dados do IBGE e os da Funai resultavam apenas do registro da presença indígena nas cidades, havendo relativa convergência no que tangia à população rural. Nesses termos, a diferença constatada, pouco superior a 10%, poderia ser atribuída a uma margem previsível, embora alta, de erro técnico.

Aqui, é preciso distanciar-se de um positivismo ingênuo e da reificação apressada de números agregados, bem como compreender que os números apresentados pelo IBGE e a Funai resultam de instrumentos cognitivos e metodologias diferentes. Respondem, além disso, a interesses e ideologias também distintas, articuladas com redes sociais desiguais. Desse modo, os dados expressos nessas imagens e interpretações contraditórias não devem ser abordados à luz de uma perspectiva excludente, como se uns fossem exatos e os outros falsos, sob a intenção de aferir o grau de verdade de cada um deles. A meu ver, trata-se antes de compreender que neles se expressam *formas diferentes de conceber o lugar dos indígenas na formação do Brasil*, e que estas não só correspondem a projetos políticos diversos, como operam com temporalidades específicas.

O que os dados produzidos pelo IBGE permitem visualizar são fatos que ultrapassam em muito a estrutura tutelar da Funai. Eles permitiram, pela primeira vez, identificar a existência de número expressivo de pessoas que reconhecem a si próprias como indígenas, mas não habitam em Terras Indígenas. Chamá-las de *índios urbanos* ou *desterritorializados* não contribui em nada para a compreensão do que há de novo nesse indicador. Insistir em tentar definir isso como uma condição *patológica* em relação ao indígena *típico* equivale a naturalizar o indigenismo tutelar e também a adotar a postura normatizadora preconizada

por ele, em vez de investigar fatos e informações surgidos do entrelaço entre diferentes instrumentos de classificação utilizados pelo Estado.

Dito de outro modo, a existência de tal contingente de indígenas só se explica pela incorporação de novos eixos analíticos, que passam a sugerir duas ordens de fatores: a) um movimento estratégico de populações camponesas que se deslocam de acordo com um ciclo produtivo (de temporalidades distintas, anual ou plurianual) e variadas estratégias sociais e políticas; e b) o descompasso entre o autorreconhecimento de uma coletividade como indígena e o seu reconhecimento pela Funai, que assim objetiva a criação, no espaço rural brasileiro, de um território étnico a ela destinado, sob a tutela federal.

É preciso, portanto, que tal deslocamento tanto geográfico quanto jurídico seja inserido num processo histórico mais amplo, de longa duração e de incorporação dos indígenas em múltiplos nichos da sociedade brasileira.

As três situações dos indígenas no Nordeste

Enquanto os dados fornecidos pela Funai e a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), agência do Ministério da Saúde encarregada de assistência de saúde às comunidades indígenas, se referem apenas aos 69 municípios onde existem Terras Indígenas (reconhecidas ou em processo de reconhecimento), aqueles apresentados pelo IBGE se distribuem ao longo de toda a rede de 1.786 municípios nordestinos. Os primeiros apenas espelham um determinado estado da política indigenista; os últimos refletem escolhas sociais relativas ao processo dinâmico de afirmação identitária.²⁵

A presença indígena no Nordeste é uma constante e sua distribuição se dá de forma bastante ampla e representativa. Apesar de os indígenas não se distribuírem de maneira uniforme ao longo de todos os municípios do Nordeste, estão presentes na maioria deles: 1.053 municípios ou 59% do total. A condição de indígena, por sua vez, está circunscrita aos municípios que possuam Terras Indígenas, representando apenas 3,9% do universo total de municípios dessa região do país e 6,6% daqueles onde existem indícios de presença indígena. A despeito de todas as possíveis imperfeições, apenas por intermédio

25 Em análises posteriores do material produzido sobre indígenas nos censos de 1991 e 2000, técnicos do IBGE dialogaram com os dados produzidos pela Funai, resultando daí a proposição de uma categoria denominada rural-específico, que buscava abranger a parte da população de autodeclarados indígenas que residiam em municípios onde existiam Terras Indígenas (IBGE, 2005).

dos dados fornecidos pelo recenseamento é que se pode ter idéia do caráter dinâmico da etnicidade e de suas conexões com fatores econômicos, políticos e culturais. Mesmo se deixada de lado a ampla gama de municípios onde a presença indígena é pequena, estabelecendo-se de maneira arbitrária o patamar mínimo de 250 autodeclarados indígenas,²⁶ o número de municípios em que há presença indígena é de 118, ou seja, praticamente o dobro daqueles onde existem Terras Indígenas.

Para compreender melhor a diversidade de estratégias identitárias e projetos sociais dos indígenas, é necessário um esforço analítico no sentido de distinguir as diferentes situações históricas em que eles se distribuem. Acompanhando o recorte proposto por Paoliello (2008: 56–60), pode-se operar com três situações, que correspondem a diferentes horizontes políticos para os indígenas no Nordeste.²⁷

Quadro 3
População indígena do Nordeste por situações

Unidades da Federação	Que habita Terras Indígenas	Que reside em cidades de mais de 100.000	A margem de políticas públicas específicas	Total
Maranhão	15.965	4.220	7.388	27.573
Piauí	0	1.113	1.526	2.639
Ceará	2.616	4.446	5.140	12.202
Rio Grande do Norte	0	1.721	1.446	3.167
Paraíba	5.230	2.416	2.442	10.088
Pernambuco	14.672	12.850	7.149	34.671
Alagoas	5.106	2.027	1.942	9.075
Sergipe	134	3.335	3.244	6.713
Bahia	13.426	29.060	21.756	64.242
Nordeste	57.149	61.188	52.033	170.370

Fonte: Paoliello (2008)

26 O que corresponde a pouco mais de 40 famílias, cuja associação poderia estar na base de uma (ou mais) comunidades locais, frequentemente chamadas de *aldeias*.

27 Quando refletimos com base no material do IBGE, a conceituação de Nordeste corresponde à definição de uma região geográfica do Brasil, composta por Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia. Isso contrasta com outros recortes de natureza política, como a concepção da APOINME, que inclui Minas Gerais e Espírito Santo no que chama de Nordeste, ou a da própria SUDENE.

A primeira dessas situações diz respeito à população indígena territorializada, isto é, àquela que habita em Terras Indígenas ou, ao menos, em municípios onde há ao menos uma área indígena reconhecida pela Funai. Segundo os dados do IBGE, em 2000, estariam nessa condição 57.149 indígenas. Ao mesmo tempo, a agência indigenista estimava a existência de 77 mil pessoas nas 69 Terras Indígenas existentes na região conceituada pelo IBGE como Nordeste.

Além da diferença metodológica entre um censo e um levantamento, pode-se explicar essa diferença admitindo-se que, entre as pessoas estimadas pela Funai como *índios* (os moradores de Terras Indígenas), parte delas preferiu não se apresentar como indígenas no recenseamento, em virtude, por exemplo, da condição de cônjuge ou filho de casamentos interétnicos.²⁸

Por sua vez, o cadastramento realizado pela Funasa em 2007 indicou o número bem mais alto de 130.397 indígenas. Como a Funasa circunscreve as suas ações apenas entre os indígenas que considera territorializados, sem atender, em princípio, aos indígenas que residem fora de Terras Indígenas, trata-se de uma população que deveria equivaler aos dados da Funai. A grande diferença entre os números – cerca de 50 mil pessoas – provavelmente decorre do fato de o levantamento conduzido pela Funasa ter como objetivo atendimentos de saúde, trazendo consigo a possibilidade de benefício imediato para os cadastrados. As Terras Indígenas, de todo modo, não podem ser o único foco de investigação, pois 113 mil indígenas se encontram em municípios onde, segundo o Censo de 2000, tais unidades administrativas não estão presentes. Em outras palavras, 66,4% dos indígenas residiriam em municípios onde inexistem Terras Indígenas!

Uma segunda situação, baseada na relação entre os indígenas e as áreas urbanas, pode ser relativamente isolada em termos conceituais. Embora a maioria dos críticos do Censo do IBGE tenha dado grande destaque ao número de indígenas residentes em grandes capitais, como Salvador e Recife, isso se constituiu numa ênfase unilateral, que escamoteou a constatação de que a presença indígena se distribuía igualmente em muitas cidades menores, localizadas tanto nas proximidades das capitais quanto em regiões interioranas, nem sempre distantes das áreas indígenas.

O Censo de 2000 informou que, nessa segunda situação, havia 61.188 indígenas em 46 municípios com mais de 100 mil habitantes, entre os quais

28 A questão poderá ser esclarecida com o Censo de 2010, pois o IBGE deverá tomar as Terras Indígenas como unidades censitárias.

capitais e algumas das principais cidades do interior. Ainda que estejam nessa condição três municípios (Caucaia, Maracanaú e Ilhéus) em que há ou são reivindicadas, respectivamente, Terras Indígenas pelos Tapeba, os Pitaguary e os Tupinambá, tais situações são apenas exceções. Para os outros 43 municípios, correspondentes a 97,2% daqueles incluídos nessa segunda situação, os indígenas apenas residem em áreas urbanas (não se sabe se em caráter temporário ou definitivo), ou seja, não habitam unicamente em Terras Indígenas. A designação de *índios urbanos* ou *índios desaldeados*,²⁹ que pode fazer pressupor um distanciamento (espacial, social e afetivo) de tais pessoas em relação à comunidade local,³⁰ deve ser evitada, em prol da referência a elas como *indígenas residentes em cidade* por ocasião da declaração.

É fundamental ainda ter consciência de que esses dois fatores de concentração – Terras Indígenas e grandes núcleos urbanos – não esgotam o universo de autodeclarados indígenas no Censo de 2000. A exploração analítica dos dados fornecidos por esse censo propicia a definição de uma terceira situação, de grande importância política e significação social: a de pessoas que se autodeclararam indígenas, mas cuja sociabilidade não está primordialmente dirigida para a aldeia, nem para a cidade.

Nessa terceira situação que inclui os autodeclarados indígenas habitando fora das Terras Indígenas e das cidades com mais de 100 mil moradores, encontra-se um universo de 52.130 pessoas. Esses indígenas, que correspondem a 30,5% da população indígena do Nordeste, estão completamente à margem das políticas públicas e de ações assistenciais dirigidas a ela, numa condição de invisibilidade detectada unicamente pelo instrumento censitário (Censo de 2000). Sua importância tanto sociológica quanto política deriva justamente da possibilidade de que abandonem a condição de relativa marginalidade e distanciamento em face do campo indigenista e se reivindiquem como sujeitos portadores de direitos conceituados como indígenas. Na última década, isso se verificou em diversas coletividades que assumiram sua identidade indígena, podendo converter-se (ou não) em novas demandas de terra, saúde e educação. Em vez de resultarem de uma *invenção* de antropólogos,

29 O qualificativo de *índios desaldeados*, de uso bastante frequente nas ações indigenistas em certas áreas do Brasil, notoriamente no Mato Grosso do Sul, visa legitimar o não atendimento das demandas dessa população pela agência tutelar, que implicitamente já os considera *índios integrados*.

30 Estudos sobre indígenas mexicanos têm revelado que, mesmo aqueles que migram para os Estados Unidos ou para a megametrópole da Cidade do México, participam ativamente da vida econômica, familiar e ritual de suas comunidades locais (Varese, 1996).

agentes pastorais ou intelectuais nativos, essa terceira categoria expressa não só a capilaridade da presença indígena no Nordeste, como também as peculiaridades do processo histórico de ocupação dessa região (Cf. Imagem 16 do Caderno de Imagens).

Tal categoria inexistente segundo as estatísticas oficiais, que refletem o indigenismo tutelar, mas pode ser visualizada por meio de uma análise crítica do Censo de 2000. Na Bahia, são 21.756 indígenas; em Pernambuco, 7.149; no Ceará, 5.140; em Sergipe, 3.244; na Paraíba, 2.442; em Alagoas, 1.942; e no Rio Grande do Norte, 1.146. Mesmo que na maioria desses municípios a proporção de autodeclarados indígenas seja muito pequena em relação à população total, pode-se observar que em ao menos 20 municípios do Nordeste os autodeclarados indígenas representam mais de 1% da população, como se vê no quadro a seguir.

Quadro 4
População Indígena a margem das políticas públicas específicas,
segundo as Unidades da Federação

Unidades da Federação	< 1%	> 1%	Total
Maranhão	5.735	1.653	7.388
Piauí	960	566	1.526
Ceará	3.402	1.738	5.140
Rio Grande do Norte	803	643	1.446
Paraíba	1.856	586	2.442
Pernambuco	4.370	2.779	7.149
Alagoas	1.942	0	1.942
Sergipe	2.561	683	3.244
Bahia	19.309	2.447	21.756
Nordeste	40.938	11.095	52.033

Fonte: Paoliello (2008)

A expansão ou redução dessa população dependerá, sobretudo, de três fatores: a) o fortalecimento de políticas públicas voltadas para os indígenas; b) a atitude das organizações e dos movimentos indígenas existentes, que podem incorporá-la ou não em suas lutas; e c) pressões de terceiros para que tais pessoas e grupos venham a sofrer ameaças de apropriação de suas terras e violação de seus direitos básicos.

O pouco avanço no reconhecimento de Terras Indígenas realizado pela Funai e a relativa crise do sistema de saúde indígena gerido pela Funasa, processos constatados na última década, podem limitar a taxa de crescimento dos indígenas no Nordeste. Por seu turno, a ampliação do sistema de educação indígena diferenciada pode ter impacto contrário. O ritmo lento em que ocorrem os programas de reforma agrária e o grande investimento de capital em atividades de turismo no litoral do Nordeste também podem contribuir para ampliar essa tendência.

Em vários casos concretos, já existem informações disponíveis sobre processos de etnogênese ocorridos na última década, como sucedeu com os Atikum (Palitot & Albuquerque, 2002; Paoliello, 2010), os Pankará (Mendonça, 2003) e os Tumbalalá (Batista, 2001; Andrade, 2008) na região do São Francisco, os Tabajara (Mura, 2010) na Paraíba e no Ceará, e os Anacé e os grupos que se referenciam aos Potiguara no Ceará (Silva & Aires, 2009; Lima, 2007; Magalhães, 2007; Palitot, 2009) e no Rio Grande do Norte (Silva, 2007; Guerra, 2009). Certamente, o Censo de 2010 trará elementos importantes para uma visão mais global do dinamismo do fenômeno étnico entre os indígenas do Nordeste.

Considerações finais

Para finalizar, gostaria de explicitar três pontos para os leitores que me seguiram neste esforço de recuperação crítica dos dados quantitativos sobre os indígenas do Nordeste. Em primeiro lugar, cabe-me reafirmar que essa população jamais foi efetivamente *extinta*! Tal como a categoria colonial de *pacificação*, conforme assinalado por mim em outro contexto (Pacheco de Oliveira, 2010), trata-se de uma categoria meramente administrativa, cuja incorporação pela análise sociológica implica graves distorções. São os próprios registros oficiais estabelecidos em função de objetivos de gestão de populações e domínio de territórios que criam essa ilusão por abordarem os indígenas apenas como sujeitos de ações tutelares e práticas administrativas. Ao identificar a condição de indígena com a de habitantes de áreas de missões religiosas ou de postos indígenas, a análise se torna prisioneira de categorias e de objetivos da política colonial. Ela reifica os dados desta resultantes, ignora outras iniciativas indígenas e deslegitima qualquer investigação sobre elas.

Em segundo lugar, a despeito da documentação quantitativa ser usualmente produzida em íntima associação com políticas públicas, estas podem visar objetivos diversos e, portanto, não apresentar dados consistentes e inte-

grados. Exatamente por isso, tais dados são valiosos para os estudiosos, pois podem subsidiar interpretações diferentes daquelas hegemônicas. É o caso, por exemplo, dos Censos de 1872 e 1890, que identificaram uma população indígena que estava longe de ser sem significação econômica e política, ao contrário do que preconizava a elite engajada em atividades intelectuais e administrativas. Um exame minucioso da população indígena do Nordeste no fim do século XIX permite evidenciar uma linha de continuidade com as mobilizações políticas contemporâneas, que se sucedem não de forma aleatória, e sim em áreas onde os censos registraram a existência de indígenas (caboclos) há mais de um século (Imagem 15 do Caderno de Imagens).

Terceiro, o censo, na condição de instrumento cognitivo, indicaria um fenômeno novo e desconhecido para os etnólogos: a manutenção de vínculos identitários numa população marginalizada, dispersa e desterritorializada que, apesar de tudo, ainda se pensa em alguma medida como indígena, evidenciando-se assim a capilaridade de tal fenômeno. Esse processo precisa ser investigado numa chave analítica não mais aprisionada em perguntas e suposições derivadas do binômio assimilação *versus* resistência, ou da classificação de povos e comunidades indígenas num *gradiente* das etapas de integração.³¹ Em outras palavras, deve ser relacionada ao contexto de um mundo globalizado e de políticas públicas voltadas para as minorias; de revalorização das culturas e das identidades étnicas e locais (Pacheco de Oliveira, 1999b).

A emergência de mobilizações étnicas nesse contexto se apresenta como uma virtualidade a ser estudada, num desafio que pode ser fecundo para a pesquisa de antropólogos e historiadores, o debate interdisciplinar e um pensamento crítico nas ciências humanas.

31 Para uma crítica das teorias evolucionistas sobre etapas do processo de integração enraizadas em categorias coloniais e pressupostos administrativos, ver Pacheco de Oliveira (2010).

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de
(2003) *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- ANDRADE, Ugo Maia
(2008) *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de troca no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- ANTUNES, Clovis
(1973) *Wakonã-Kariri-Xukuru. Aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas*. Maceió: Editora da UFAL.
- ARRUTI, José Maurício Andion
(1999) "A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no serão do São Francisco". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 231-79, 2ª ed.
- BARBOSA, Wallace de Deus
(2003) *A pedra do encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BATISTA, Mércia Rejane
(1992) "De caboclos da Assunção a índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká". Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
(2001) *Lauda antropológico do grupo autodenominado Tumbalalá*. Brasília: Funai.
- BRASILEIRO, Sheila
(1996) "Organização política e processo faccional do povo indígena kiriri". Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio
(1959) *Visões do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DARNTON, Robert
(1984) *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- FERNANDES, Florestan
(1975) "Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas". Em: *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes.

- FOUCAULT, Michel
(1979) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1986, 6ª ed.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA)
(2007) "Cadastramento". Disponível em <http://www.funasa.gov.br>. Acesso em 20/10/2007.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI)
(1981) *A verdade sobre o índio brasileiro*. Brasília: Funai.
- GALVÃO, Eduardo
(1979) "Áreas culturais indígenas no Brasil: 1900–1959". Em: *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo
(1999) "Etnogênese e 'regime de índio' na serra do Umã". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Ob. cit., p. 139–74.
- GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres
(2009) *Identidade indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão*. Natal: EDUFERN.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE)
(2005) *Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos de 1991 e 2000*. Rio de Janeiro: IBGE.
- LIMA, Carmen Lúcia Silva
(2007) "Trajetórias entre contextos e mediações: a construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.
- MAGALHÃES, Eloi dos Santos
(2007) "Aldeia! Aldeia! A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do Toré". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará.
- MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro
(1994) "Os caminhos da aldeia... Índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.
- MENDONÇA, Caroline Farias Leal
(2003) "Os índios da serra do Arapuá: identidade, território e conflito no sertão de Pernambuco". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.
- MENEZES, Maria Lúcia Pires
(2000) *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Campinas: Ed. da Unicamp.

- MONTEIRO, John Manuel
(1994) *Os negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MOTA, Clarice N.
(1992) "Being and becoming an Indian: the case of Shoko and Kariri-Shoko of Northeast Brazil", *Proteus*, vol. 9, n. 1, Pennsylvania.
- MURA, Fábio
(2010) *Relatório de fundamentação antropológica, Tabajaras, litoral sul da Paraíba*. Brasília: Funai.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João
(1983) "Terras Indígenas no Brasil: uma abordagem sociológica". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Indigenismo e territorialização: rotinas, poderes e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, p. 43–68.
(1987) "Elementos para uma sociologia dos viajantes". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro: Marco Zero/ Ed. da UFRJ.
(1998) "Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Indigenismo e territorialização: rotinas, poderes e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Ob. cit., p. 15–42.
(1999) "Entrando e saindo da mistura: os índios nos censos nacionais". Em: *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
(2006) "Mensurando alteridades, estabelecendo direitos: os índios nos censos nacionais". Texto apresentado no Simpósio Internacional sobre Quantificação e Temporalidade. Rio de Janeiro, Museu Nacional, julho.
(2008) "Sem a tutela, uma nova moldura de nação". Em: OLIVEN, Rubem George; RIDENTI, Marcelo & BRANDÃO, Gildo Marçal (orgs). *20 anos da Constituição de 1988*. São Paulo: ANPOCS, 2008.
(2010) "O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico", *Anuário Antropológico 2009/1*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 11–40.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.)
(1999) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, 2ª ed.
(2005) *Hacia una antropologia del indigenismo*. Rio de Janeiro/Lima: Contra Capa/CAAAP.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João & FERRARI LEITE, Jurandyr Carvalho (orgs)
(1993) *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional.
- PALITOT, Estevão Martins (org.)
(2009) *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Estado do Ceará/IMPOEC.
- PALITOT, Estevão & Albuquerque, Marcos Alexandre dos Santos
(2002) "Índios do Nordeste (AL, PE, PB). Relatório de Viagem". Apresentação e supervisão técnica de Rodrigo Grunewald. Disponível em www.laced.mn.ufrj.

PAOLIELLO, Tomas

- (2008) "O crescimento da presença indígena nos censos nacionais: a região Nordeste". Em: *Anais do XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais: as desigualdades sócio-demográficas e os direitos humanos no Brasil*. Caxambu: ABEP.
- (2010) "Revitalização étnica e dinâmica territorial em Mirandiba: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PERES, Sidnei Clemente

- (1998) "A ação indigenista no Nordeste (1910-1987)". Em: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). (1999) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Ob. cit., p. 43-91.

PROJETO ESTUDO DE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL (PETI) &
CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI)

- (1987) *Listagem das Terras Indígenas*. São Paulo: CEDI.
- (1990) *Listagem das Terras Indígenas*. Edição atualizada e revisada. São Paulo: CEDI.

RIBEIRO, Darcy

- (1970) *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras

- (1986) "De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos". Campinas. Mimeo

SILVA, Claudia Maria Moreira da

- (2007) "Em busca da realidade: a experiência de etnicidade dos Eleotérios Catu/RN". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

SILVA, Edson

- (2008) "Xucuru: memórias e história dos índios da serra do Ororubá (Pesqueira/PE)". Tese de Doutorado, Universidade de Campinas.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da

- (2005) *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais no Diretório Pombalino*. Campinas: Pontes Editores.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da & AIRES, Max Maranhão Piorsky (orgs.)

- (2009) *Direitos Humanos e a questão indígena no Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária.

SOARES DE SOUZA, Gabriel

- (1567) *Tratado descritivo do Brasil em 1567*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 2000.

SOUZA, Vânia Fialho de Paiva

- (1998) *As fronteiras do ser Xucuru*. Recife: Massangana.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos

- (1995) *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos & BARRETO FILHO, Henyo Trindade (orgs.)

- (2005) *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

TODOROV, Tzvetan

- (1982) *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 1983

VARESE, Stefano

- (1996) "Paroquialismo y globalización: las etnicidades indígenas ante el tercer milênio". Em: VARESE, Stefano (org.) *Pueblos indígenas: soberania y globalismo*. Quito: Abya-Yala.

WEFFORT, Francisco C.

- (2006) *A formação do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Ática.

ANEXO

Aldeamentos missionários no Nordeste:
séculos XVII a XIX

CAP	Século XVII					Século XVIII	
	Aldeia	Vila/Área de Referência	Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência
BA							
BA							
BA						Aramaris	São João da Água-fria
BA						Bom Jesus de Jacobina	Jacobina
BA	Canabrava		Santa Teresa	Jesuíta	Cariri	Canabrava (Pombal)	Itapicuru
BA						Caranguejo	Cachoeira
BA						Conquista da Pedra Branca	Cachoeira
BA						Ipitanga (Abrantes)	Bahia
BA	Itapicuru		N. Sra. da Saúde	Franciscano	Tupinambá	Itapicuru de Cima (Saúde)	Jacobina
BA						Jaguaripe do Rio da Aldeia	Jaguaripe
BA						Jiquiriçá	Boipeba
BA						Juazeiro	Jacobina
BA	Manguinhos			Jesuíta		Manguinhos	São João da Água-fria
BA	Massacará		Sma. Trindade	Franciscano	Cariri-Cimbre	Massacará	Itapicuru
BA						Massarandupió	Sta. Luzia
BA	Natuba		N. Sra. da Conceição	Jesuíta	Cariri	Natuba (Soure)	Itapicuru
BA						Rio Real	Vila da Abadia
BA	Rodelas		S. João Batista	Franciscano	Procárodelas	Rodelas	Pambu
BA						Saco dos Morcegos (Mirandela)	Itapicuru

Século XVIII			Século XIX		Dias Atuais
Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência	
			Sacco dos Tapulos	Purificação	
			Santa Rosa	Valença	Cariris
	Clérigo	Kiriri			
Bom Jesus	Franciscano		Bom Jesus da Glória (?)	Jacobina	
Sta. Teresa	Jesuíta	Kiriri	Pombal	Pombal	
			Sapuyá		
		Kiriri	Pedra Branca	Tapera	Cariris
Espírito Santo	Jesuíta	Tupinambá	Abrantes	Abrantes	
Sto. Antônio	Franciscano	Payayá (?)	Saúde	Saúde	
N. Sra. da Saúde					
Sto. Antônio	Clérigo	Kiriri			
N. Sra. dos Prazeres	Clérigo		Prazeres	Jequiriçá	
N. Sra. das Brotas	Franciscano				
	Clérigo	(Caramuru)			
Sma. Trindade	Franciscano	Kiriri, Kaimbé	Massacará	Monte-Santo	
Sto. Antônio de Arguim	Carmelita (desc.)	Tupinambá	Massarandupió	Massarandupió	
N. Sra. da Conceição	Jesuíta	Kiriri			
Jesus, Maria, José	Carmelita	Kiriri			
S. João Batista	Capuchinho	Proká	Rodellas	Geremoabo	Aralás
Ascensão de Cristo	Jesuíta	Kiriri			

CAP	Século XVII					Século XVIII	
	Aldeia	Vila/Área de Referência	Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência
BA						Sai	Jacobina
BA						Salitre	Sto. Antônio do Urubu
BA						Sto. Antônio da Aldeia	Maragogipe
BA (PS)							
BA (PS)							
BA (PS)							
BA (PS)							
BA (PS)							
BA (PS)							
BA (PS)							
BA (PS)						Patatiba	Sta. Cruz
						(Vila Verde)	
BA (PS)						S. João dos Tupis	Sta. Cruz
						(Trancoso)	
BA (IL)							
BA (IL)							
BA (IL)							
BA (IL)							
BA (IL)							
BA (IL)							
BA (IL)							

Século XVIII			Século XIX		Dias Atuais
Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência	
N. Sra. das Neves	Franciscano		Sahy	Villa Nova da Rainha	
N. Sra. Madre de Deus	Clérigo				
Sto. Antônio	Clérigo		Santo Antônio	Nazareth	Sapucaias
			Barra Velha (Bom Jardim)	Porto Seguro	Pataxó, Maxakali, Tupiniquim, Manyã, Botocudo
			Belmonte		Manyã (Kamakã)
			Mucury	Porto Alegre	
			Mucuxatiba	Alcobaça	
			Peruhype	Caravellas	
			Prado	Prado	Mongolós
			Santa Cruz	Porto Seguro	Mongolós e outras
Espírito Santo	Jesuíta	Tupinikim com mistura de "Pontuntum"	Villa-Verde	Porto Seguro	
São João	Jesuíta	Tabajara ou Tupinikim com mistura de Tupinambá	Trancoso	Porto Seguro	
			Barra do Catolé		Botocudo
			Barra do Salgado	Ilhéus	Kamakã (?)
			Caiximbo	Victória	Mongolós (Botocudo e Kamakã)
			Catulés	Ilhéus	Botocudos (Kamakã e Mongoyó)
			Lagoa do Rio Pardo	Caetité	Botocudos
			S. Miguel do Rio de Contas	Barra do Rio de Contas	
			Saco do Rio Pardo	Victória	Mongoyó

CAP	Século XVII				Século XVIII	
	Aldeia	Vila/Área de Referência	Invocação	Missionário	Povo	Vila/Área de Referência
BA (IL)						
BA (IL)						
BA (IL)						
BA (IL)					Escada dos Ilhéus (Oliveira)	S. Jorge dos Ilhéus
BA (IL)					Grens (Almada)	S. Jorge dos Ilhéus
BA (IL)					Maraú (Barcelos)	Camamu
BA (IL)					Poxim	S. Jorge dos Ilhéus
BA (IL)					Rio de Contas	S. Jorge dos Ilhéus
BA (IL)					Serinhaém (Santarém)	Camamu
BA (IL)					Una do Cairu	Cairu
CE						
CE					Aldeia Nova do Pitaguary	Maranguape
CE					Arneiroz	Inhamuns
CE					Caucaia (Soure)	Ribeira do Ceará
CE					Ibiapaba (Viçosa)	Ribeira do Acaraú
CE					Ibiapina	Serra da Ibiapaba
CE					Miranda (Crato)	Icó

Século XVIII			Século XIX		Dias Atuais
Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência	
			Salto do Rio Pardo		Botocudo (?)
			Santo Antônio da Cruz	Victoria	Mongoyó e Botocudo
			São Pedro de Alcântara (Ferradas)	Caetitê	Camacans (Botocudo e Kamakã)
N. Sra. da Escada	Jesuíta	Tabajara, Tupinikim	Oliveira	Oliveira	
N. Sra. da Conceição	Jesuíta	Gren			
N. Sra. das Candelas	Jesuíta	Tupinikim	Barcellos	Camamu	
S. Boaventura	Clérigo				
			Remédios	Barra do Rio de Contas	
S. Miguel e Sto. André	Jesuíta	Payayá	Santarém	Santarém	
S. Fidelis	Capuchinho	Tupinambá	S. Fidelis	Valença	
			Jardim/ Cachorra Morta	Milagres	Xocó, Umãs
Santo Antônio		Pitaguary			
		Jucá			Crato
N. Sra. dos Prazeres	Jesuíta	Caboclos de Língua Geral	Soure	Fortaleza	Tapeba TI Tapeba
N. Sra. da Assunção	Jesuíta	Tabajara, "Acaracu", Reriú, Anacé	Vila Viçosa		
São Pedro		"Tabajara"	Ibiapina		
N. Sra. da Penha de França	Capuchinho	Quixereu, Cariú, "Cariuané", Calabaça e Icozinho	Crato		

CAP	Século XVII				Século XVIII	
	Aldeia	Vila/Área de Referência	Invocação	Missionário	Povo	Vila/Área de Referência
CE					Palma (Monte-Mór, o Novo)	Aquiraz
CE					Parangaba (Arronches)	Ribeira do Ceará
CE					Paupina (Messejana)	Ribeira do Ceará
CE					Payacus (Monte-Mór, o Velho)	Aquiraz
CE					São Benedito	Serra da Ibiapaba
CE					Telha (Iguatu)	Icó
CE					Tremembés (Almofala)	Ribeira do Acaraú
ES					Reis Magos (Nova Almeida/Santa Cruz)	Vila da Vitória
ES					Reritiba (Benevente/Anchieta)	Guruparim
MA					Aldeias Altas	Caxias
MA					Tutóia	Tutóia
MG					São João das Missões	Pirapora
PB					Baía da Traição	Mamanguape
PB					Boa Vista	(Mamanguape?)

Século XVIII			Século XIX		Dias Atuais		
Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência	Povo		
N. Sra. da Palma	Clérigo	Kanindé, Jenipapo	Baturité			Baturité	
Sr. Bom Jesus	Jesuíta	Língua Geral, Anacé	Arronches	Fortaleza		Parangaba	
						Fortaleza	
N. Sra. da Conceição	Jesuíta	Caboclos de Língua Geral	Messejana	Fortaleza		Messejana	
						Fortaleza	
N. Sra. da Conceição	Jesuíta	Payaku	Monte-Mór, o Velho			Pacajus	
São Benedito		"Tabajara"	São Benedito				
Santa Ana	Clérigo	Quixelô, Quixereu, Jucá, "Condadu" e Cariú				Iguatu	
N. Sra. da Conceição		Tremembé	Almofala	Acaraú		TI Tremembé Tremembé	
Santos Reis Magos	Jesuíta	Tupinambá (Tupiniquim, Tememinó)					
N. Sra. da Assunção	Jesuíta	Tupinambá (Tupiniquim, Tememinó)					
			Caxias				
		Tremembés	Tutóia				
		Gamelas (Xakriabá)	São João das Missoes				
S. Miguel	Carmelita	Caboclos de Língua Geral	Baía da Traição	Mamanguape	Desconhecidos	Potiguara	TI Potiguara
Sta. Tereza e Sto. Antônio	Carmelita (desc.)	Kanindé, Xukuru	Boa Vista		Sucuru	Bananeiras	

CAP	Século XVII				Século XVIII	
	Aldeia	Vila/Área de Referência	Invocação	Missionário	Povo	Vila/Área de Referência
PB					Brejo (Fagundes)	Sertão do Kariri
PB					Campina Grande	Sertão do Kariri
PB					Cariris (Pilar)	Taypu
PB					Coremas	Sertão do Piancó
PB					Ico (Sousa?)	Sertão do Rio do Peixe
PB					Jacoca (Conde)	Paraíba
PB					Panaty	Sertão do Piancó
PB					Pegas (Pombal?)	Sertão de Piranhas
PB					Preguiça (Monte-Mór)	Mamanguape
PB					Utinga	Paraíba
PE						
PE						
PE						
PE						

Século XVIII			Século XIX			Dias Atuais
Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência	Povo	
N. Sra. da Conceição	Capuchinho	Tapuia "Fagundes"				
São João	Clérigo	Tapuia "Cavalcanti"				Campina Grande
N. Sra. do Pilar	Capuchinho	Kariri	Pillar	Taypu	Nação Cariry	Pillar
N. Sra. do Rosário	Capuchinho	Tapuia (Korema)				
		Tapuia (Ikó)				Sousa
N. Sra. da Conceição	Benedictino	Caboclos de Língua Geral	Conde	Parahyba	Potiguara	Conde
São José	Carmelita (desc.)	Tapuia (Panati)				
		Tapuia (Pega)				Pombal
N. Sra. dos Prazeres	Carmelita	Caboclos de Língua Geral	Monte-Mór	Mamanguape	Desconhecidos	Potiguara TI Jacaré de São Domingos TI Potiguara de Monte-Mór
N. Sra. de Nazaré	Benedictino	Caboclos de Língua Geral				
			Baixa Verde	Flores	Umã, Xocó, Vouvê, Pipipã etc.	
			Brejo dos Padres	Tacaratu	Pankararu	
			Jacaré	Serra Negra	Pipipã, Xocó, Umã	
			Olho d'Água da Gameleira (do Padre)	Floresta	Umã, Vouvê, Xocó	

CAP	Século XVII					Século XVIII	
	Aldeia	Vila/Área de Referência	Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência
PE							
PE						Alagoa da Serra do	Freguesia do Ararobá
						Comunaty	(Penedo?)
PE						Araripe	Sertão do Araripe
						(Exu)	
PE	Ararobá			Oratoriano	Sucurus	Ararobá	
						(Cimbres)	Freguesia do Ararobá
PE	Vargem			Capuchinho	Kariri	Beato Seraphin	(Ilha da Vargem)
PE	Coripós		N. Sra. do Pilar	Franciscano	Tapuia	Ilha de Coripoz	
PE	Unhunhum		N. Sra. da Piedade	Franciscano	Tapuia	Ilha de Inhamuns	
PE	Araxá	Rio São Francisco		Capuchinho		Ilha do Acará	Sertão do São Francisco
PE	Aracapá	Rio São Francisco	S. Francisco	Capuchinho	Kariri	Ilha do Aracapá	
PE	Cavalo	Rio São Francisco		Capuchinho	Kariri	Ilha do Cavalo	
PE						Ilha do Irapuá	
PE	Pambu	Sertão do São Francisco	N. Sra. da Conceição	Capuchinho	Kariri	Ilha do Pambu	Sertão do São Francisco
PE	Pontal		N. Sra. dos Remédios	Franciscano	Kariri	Ilha do Pontal	
PE	Sorobabé	Sertão do São Francisco	N. Sra. do Ó	Franciscano	Tapuia	Ilha do Sorobabé	Sertão do São Francisco
PE	Limoeira	Igarassu			Tapuia	Limoeiro	Igarassu
PE						Macaco	Freguesia do Ararobá
PE						Missão Nova de	Sertão do São Francisco
						S. Francisco do Brejo	
PE	Ipojuca			Oratorianos	Caboclos	N. Sra. da Escada	Recife

Século XVIII			Século XIX		Dias Atuais	
Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência	Povo	
			Riacho do Mato	Colônia Leopoldina		
N. Sra. da Conceição	Clérigo	Carnijó	Ipanema		Carnijó	TI Fulni-ô
			(Águas Belas)			Águas Belas
Senhor Sto. Cristo	Capuchinho	Ixu				Exu
						TI Xukuru
(N. Sra. do Ararobá)	Oratoriano	Xukuru	Cimbres		Xukuru	Pesqueira
	Capuchinho	Proká, Pankararu				
N. Sra. do Pilar	Franciscano	"Coripó"	Santa Maria (da Boa Vista)			
N. Sra. da Piedade	Franciscano	Kariri				
N. Sra. de Belém	Capuchinho	Proká, Pankararu				
S. Francisco	Capuchinho	Kariri				
S. Félix	Capuchinho	Kariri				
Sto. Antônio	Capuchinho	Kariri				
N. Sra. da Conceição	Capuchinho	Kariri	Ilha da Assunção		Tumbalalá	Abaré e Curaçá
N. Sra. dos Remédios	Franciscano	"Taman-quim"				
N. Sra. do Ó	Franciscano	Proká, Pankararu				
	Oratoriano	Caboclos de Língua Geral				Limoeiro (PE)
	Clérigo	Prakió			Kapinawá	TI Kapinawá
S. Francisco	Franciscano	"Tapuia"				
N. Sra. da Escada	Oratoriano	Caboclos de Língua Geral	Escada			Escada (PE)

CAP	Século XVII				Século XVIII	
	Aldeia	Vila/Área de Referência	Invocação	Missionário	Povo	Vila/Área de Referência
PE						Siri ou Sirigi Goyana
PE						Una (Barreiros) Serinhaém
PE (AL)						
PE (AL)						
PE (AL)						
PE (AL)						
PE (AL)						Alagoa Comprida Penedo
PE (AL)						Gameleira Alagoas
PE (AL)						Pão de Açúcar (Joseaba) Penedo
PE (AL)						São Brás Penedo
PE (AL)						Colégio Penedo
PE (AL)						Sto. Amaro Alagoas
PE (AL)						Urucu Alagoas
PE (BA)						Aricobé (Rio Grande do Sul)
PE (PB)						Aratagui (Alhandra) Goyana
PI						Cajueiro Oeiras
PI						Piagui Oeiras
PI						Nossa Senhora das Mercês Oeiras
PI	Salitre		S. Gonçalo	Franciscano	Cariri	S. Gonçalo do Amarante Oeiras

Século XVIII			Século XIX			Dias Atuais
Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência	Povo	
S. Miguel	Carmelita	Caboclos de Língua Geral				
S. Miguel	Carmelita	Caboclos de Língua Geral	Barreiros			
			Cocal	Passo de Camaragibe	Chicurus e Cariris	
			Jacuipe	Porto Calvo	Chicurus e Cariris	
			Limoeiro	Assembléia	Chicurus e Cariris	
			Palmeira dos Índios	Palmeira	Chicurus e Cariris	
S. Sebastião		Karapotó				
N. Sra. das Brotas	Clérigo	Kariri, Língua Geral e ("Uruá")	Atalaia	Atalaia	Chicurus e Cariris	
N. Sra. da Conceição	Clérigo	Xokó				
N. Sra. do Ó	Jesuíta	Kariri e "Progez"				
N. Sra. Da Conceição	Jesuíta		Colégio	Penedo	Cariris, Aconãs e Carapotós	
S. Amaro	Franciscano	Caboclos de Língua Geral	Santo Amaro	Pilar	Chicurus e Cariris	
N. Sra. da Conceição		Caboclos de Língua Geral	Urucu	Imperatriz	Chicurus e Cariris	
N. Sra. da Conceição	Franciscano	Língua Geral (Arikobé)	Aricobé	Campo-Largo (BA)		Missões do Aricobé/Angical
N. Sra. Asunção	Oratoriano	Caboclos de Língua Geral	Alhandra	Parahyba	Potiguara	Alhandra (PB)
		Jaikó, Akroá				
Santa Cruz	Franciscano					
		Jaikó				
(S. Gonçalo)		Gueguê, Akroá	São Gonçalo do Amarante			Amarante

CAP	Século XVII					Século XVIII	
	ALDEIA	Vila/Área de Referência	Invocação	Missionário	Povo	ALDEIA	Vila/Área de Referência
PI						São João de Sande	Oeiras
RN						Açu	Ribeira do Açu
RN	Apodi	Lagoa do Apodi	S. João Batista	Jesuíta	Payaku	Apodi (Portalegre)	Sertão do Rio Grande
RN	Ceará Mirim	Ribeira do Ceará Mirim	N. Sra. da Piedade		Panacu-Açu	Capela	Ribeira do Ceará-Mirim
RN						Cunhaú (Lagoa de São João)	Ribeira do Cunhaú
RN						Gramació (Vila Flor)	Rio Grande
RN	Guajiru	Lagoa de Guajiru	S. Miguel	Jesuíta	Potiguara	Guajiru (Extremoz)	Rio Grande
RN	Guaraíras (Corahiras)	Lagoa de Guaraíras			Potiguara	Guaraíras (Ares)	Rio Grande
RN						Mipibu (São José de Mipibu)	Rio Grande
RN						São Paulo do Potengi	Ribeira do Potengi
SE							
SE						Água Azeda	
SE						Japaratuba	Vila Nova Real

Século XVIII			Século XIX		Dias Atuais
Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência	
São João		Gueguê			
	Militar	Janduí, Caboré, Panacu-Açu			
S. João Batista	Carmelita (desc.)	Payaku	Portalegre		Portalegre
		Panati, Corema, Janduí, Panacu-Açu, Caboré, "do Silva", "da Capela"			
		Canindé e Paiaçu			
N. Sra. do Carmo	Carmelita	Caboclos de Língua Geral	Vila Flor		
S. Miguel	Jesuíta	Língua Geral, Payaku	Extremoz		Extremoz
S. João Batista	Jesuíta	Caboclos de Língua Geral	Ares		
Santa Ana	Capuchinho	Caboclos de Língua Geral	São José de Mipibu		São José de Mipibu
São Paulo		Janduí, Corema, Caboré, Panacu-Açu			
		Chapada			
		Água Azeda			
N. Sra. do Carmo	Carmelita	Boimé	Japaratuba		Japaratuba

CAP	Século XVII					Século XVIII	
	Aldeia	Vila/Área de Referência	Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência
SE	Jeru		N. Sra. do Socorro	Jesuíta		Juru (Tomar)	Lagarto
SE						Pacatuba	Vila Nova Real
SE	Porto das Folhas	Rio São Francisco	São Pedro	Capuchinho		Porto da Folha	Vila Nova Real

Século XVIII			Século XIX		Dias Atuais	
Invocação	Missionário	Povo	Aldeia	Vila/Área de Referência	Povo	
N. Sra. do Socorro	Jesuíta	Kiriri	Tomar do Geru	Santa Luzia		Tomar do Geru
S. Félix	Capuchinho	"Caxago"	Pacatuba	Vila Nova	Kaxagó	Pacatuba
S. Pedro	Capuchinho	Aramuru	Porto da Folha (Ilha de São Pedro)		Xokó	Tl Caiçara/ Ilha de São Pedro

Sobre os autores

ANA STELA DE NEGREIROS OLIVEIRA

Historiadora. Mestre (2001) e doutora (2007) em História do Brasil pela Universidade Federal de Pernambuco. Chefe do Escritório Técnico do Iphan em São Raimundo Nonato, Piauí, onde desenvolve atividades destinadas à preservação, à proteção e à promoção do patrimônio arqueológico do estado do Piauí. Pesquisadora da Fundação Museu do Homem Americano.

CARLOS GUILHERME OCTAVIANO DO VALLE

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1988), mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (1993) e doutor em Antropologia pela University of London/University College (2000). Professor adjunto IV da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, tem realizado pesquisas sobre etnicidade, identidade e cultura indígena no Nordeste Brasileiro, com interesse em antropologia do corpo, da saúde e da doença, emoções e sexualidade.

CHARLOTTE DE CASTELNAU L'ESTOILE

Professora de História na Universidade de Paris Ouest, Nanterre, e professora visitante na Universidade Federal Fluminense. Autora de *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580–1620* (2006) e de vários artigos sobre a Igreja missionária, os índios e os escravos na época moderna.

CRISTINA POMPA

Doutora em Ciências Sociais, professora de Antropologia na Universidade Federal de São Paulo e pesquisadora do Cebrap, desenvolve pesquisas nas áreas de antropologia e história. É autora do livro *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapua no Brasil colonial* (2002), prêmio Anpocs de melhor tese em ciências sociais e de vários artigos sobre antropologia da religião, história indígena e das missões, identidades étnicas e nação.

EDMUNDO PEREIRA

Antropólogo. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED) no mesmo Museu Nacional, no qual é coeditor da Coleção Documentos Sonoros. Membro do Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos (LEME) da Universidade Federal de Campina Grande e professor adjunto do DAN-PPGAS/CCHLA da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

EDSON SILVA

Doutor em História Social pela Universidade Estadual de Campinas. Professor no Centro de Educação/Col. de Aplicação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em História na UFPE e na Universidade Federal de Campina Grande. Leciona no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena na UFPE/Caruaru. Participa, na Fiocruz/Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães (Recife), do Grupo de Pesquisa Saúde e Ambiente Xukuru. Pesquisa sobre os seguintes temas: história indígena no Nordeste e em Pernambuco nos séculos XIX e XX; memórias indígenas; e história e memórias dos índios Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE). Possui vários artigos publicados sobre história indígena e sobre questões ambientais.

EDWIN REESINK

Mestre pela Universidade de Leiden e doutor pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor da Universidade Federal de Pernambuco. Na segunda metade dos anos 1970, já ligado ao Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro da Universidade Federal da Bahia, realizou a primeira pesquisa entre os Kaimbé de Massacará. Após pesquisas com os Kanamari e os povos Nambikwara, concentra seus estudos nos índios no Nordeste.

ELOI MAGALHÃES

Doutorando no Programa de Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Formado em Ciências Sociais, com área de concentração em Antropologia, pela Universidade Federal de Campina Grande.

ESTÊVÃO MARTINS PALITOT

Professor adjunto de Sociologia do Centro de Ciências Aplicadas e Educação da Universidade Federal da Paraíba. Tem desenvolvido trabalhos de pesquisa e extensão universitária com povos indígenas nos estados da Paraíba, de Pernambuco e do Ceará desde 1999. Sua áreas de interesse são processos de territorialização, relações interétnicas, história indígena e processos de reelaboração cultural. Em 2009, organizou a coletânea *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*, publicada pelo Museu do Ceará e o Instituto da Memória do Povo Cearense.

FÁTIMA MARTINS LOPES

Graduada em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1991). Mestre em História (1999) e doutora em História do Norte-Nordeste (2005) pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora adjunta II da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, tem realizado pesquisas sobre os seguintes temas: história do Brasil Colônia, colonização do Rio Grande do Norte, Diretório dos índios e história indígena.

GEYZA KELLY ALVES VIEIRA

Mestre em História do Norte e Nordeste pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora do curso de História do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco e do curso de Direito da Faculdade de Ciências Humanas e Exatas do Sertão do São Francisco, em Pernambuco.

ISABELLE BRAZ PEIXOTO DA SILVA

Professora associada de Antropologia do Curso de Graduação em Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Étnicas (GEPE) e do Observatório dos Direitos Indígenas. Pesquisadora no campo da antropologia história e da etnologia indígena, com ênfase nas relações interétnicas.

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

Mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (1977) e doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro (1986), onde é professor titular desde 1998 e curador das coleções etnológicas. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq na categoria 1A e colaborador da Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Estadual do Amazonas. Tem realizado pesquisas sobre etnologia indígena, etnicidade, políticas públicas, história indígena e historiografia do Brasil. Foi o curador da Exposição *Os primeiros brasileiros*, realizada em articulação com a Fundação Joaquim Nabuco e a Associação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste (APOINME).

JUCIENE RICARTE APOLINÁRIO

Doutora em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2005). Professora da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), membro do Laboratório de Estudos Étnicos LEME/UFCG e colaboradora da Licenciatura Intercultural Indígena da UFCG. Vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFCG, coordena o Projeto Nacional "Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes a História Indígena e Escravidão Negra no Brasil", financiado pela Petrobras.

LÍGIO DE OLIVEIRA MAIA

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Pesquisador da linha de história colonial do Grupo de Estudos e Pesquisas Étnicas (GEPE), ligado ao Curso de Ciências Sociais (Setor de Antropologia) da Universidade Federal do Ceará (UFC), e do Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos (LEME) do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande.

MARCONDES SECUNDINO

Bacharel em Ciências Sociais e Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Coordenador do Núcleo de Estudos Indígenas, da Fundação Joaquim Nabuco, é coautor do artigo "Estados nacionais e novos atores sociais: cartografia das teorias da etnicidade", escrito com Joanildo A. Burity.

MARCOS GALINDO

Graduado em Biblioteconomia (1984), mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (1994) e doutor pelo Departamento de Línguas e Cultura da América Latina da Leiden University, Países Baixos (2004). É professor da Universidade Federal de Pernambuco, na qual dedica à pesquisa, ao ensino e à orientação, com ênfase nos seguintes temas: teoria da informação, memória e tecnologia, e planejamento e preservação de sistemas de informação em meio digital. Atualmente, acumula as funções de chefe de departamento e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal de Pernambuco.

MARIA ROSÁRIO DE CARVALHO

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Professora Associada Departamento de Antropologia e Etnologia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Coordena o Programa de Pesquisas Sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB) e é bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

MARIANA ALBUQUERQUE DANTAS

Formada em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense com a dissertação intitulada "Dinâmica social e estratégias indígenas: disputas e alianças no aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920)". Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

REBECA GONTIJO

Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro do Núcleo de Pesquisas em História Cultural (NUPEHC), da UFF; e do HISTOR – Núcleo de Pesquisas sobre Teoria da História e História da Historiografia, da UFRRJ. Colaborou na organização dos livros: *Culturas políticas e usos do passado* (Civilização Brasileira, 2007), *Mitos, projetos e práticas políticas* (Civilização Brasileira, 2009) e *A escrita da história escolar* (Ed. da FGV, 2009). Dedicou-se ao estudo da história da historiografia brasileira.

RICARDO PINTO DE MEDEIROS

Mestre e doutor em História (1995 e 2000) pela Universidade Federal de Pernambuco, onde atualmente é professor efetivo. Realiza pesquisas sobre os seguintes temas: arqueologia, história colonial, sertão nordestino e povos indígenas.

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD

Professor associado de Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Mestre e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atuou por um ano como Visiting Scholar na Universidade da Califórnia, em Berkeley, por intermédio do Programa de Pós-Doutorado da CAPES. Realiza pesquisas junto a sociedades indígenas e quilombolas no Nordeste, coordena o Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos e edita o periódico *Cadernos do LEME*.

RONALD J. RAMINELLI

Professor associado III do departamento de História da Universidade Federal Fluminense, doutor pela Universidade de São Paulo em 1994 e pesquisador IC do CNPq. Autor de dezenas de artigos, capítulos e livros. Nesta produção, destacam-se os livros *Imagens da colonização* (1996) e *Viagens ultramarinas: monarcas, vassalos e governo a distância* (2008). Atualmente, está inserido em dois grupos de pesquisa: NUPEHC-UFF e ART-UFRJ. Seus estudos abordam as estratégias de ascensão social de índios, negros, mamelucos e mulatos nos séculos XVII e XVIII. Para tanto, analisa os serviços militares e as ideias de raça, qualidade e nobreza.

SARAH MARANHÃO VALLE

Mestre em história pela Universidade Federal de Pernambuco (1992) com a dissertação "A perpetuação da conquista: a destruição das aldeias indígenas em Pernambuco no século XIX".

